GAJO PETROVIĆ

ENGLESKA EMPIRISTIČKA FILOZOFIJA

NAKLADNI ZAVOD
MATICE HRVATSKE

NAKLADNI ZAVOD
MATICE HRVATSKE
FILOZOFSKA HRESTOMATIJA V.

UREDNIK
VLADIMIR FILIPOVIĆ

Tisak: SOUR »VJESNIK«, OOUR TM, Zagreb

GAJO PETROVIĆ

ENGLESKA EMPIRISTIČKA FILOZOFIJA

I ODABRANI TEKSTOVI FILOZOFA

ČETVRTO (DRUGO PROŠIRENO) IZDANJE

NAKLADNI ZAVOD
MATICE HRVATSKE
ZAGREB
1983.

Napomena uz četvrto izdanje Filozofske hrestomatije

Filozofska hrestomatija Matice hrvatske, koja je počela izlaziti prije više od 2 desetljeća, ostvarivši plan, zacrtan prije četvrt stoljeća, po kojemu je tom izdanju bio dan zadatak da posluži populariziranju filozofske misli kod nas pa je dakle bilo namijenjeno širokom krugu čitalaca, već je davno nestala s knjižarskog tržišta.

No kako se njena prosvjetiteljska potreba sve jače osjeća u našoj sredini, to su suradnici toga izdanja, iako se kod mnogih problema kritički odnose prema svojim tadašnjim interpretacijama, ipak dopustili izdavaču da njihove tekstove izda — uz dva manja izuzetka! — u tada napisanom obliku.

Izlazi, dakle, cjelokupno reprint-izdanje svih 12 svezaka, da bi se udovoljilo velikoj potražnji naše čitalačke publike zainteresirane za filozofiju.

Prvo izdanje ove knjige objavljeno je godine 1955, drugo (prošireno) izdanje godine 1979, a treće izdanje godine 1982.

Urednik

GAJO PETROVIĆ

ENGLESKA EMPIRISTIČKA FILOZOFIJA 17. I 18. STOLJEĆA

UVOD

Engleska je i prije XVII. vijeka dala čovječanstvu niz značajnih mislilaca. Već u XIII. i XIV. vijeku njeni su franjevci (Roger Bacon, Duns Scotus, William Occam) minirali zgradu sholastičke crkvene ideologije antidogmatskim nominalističkim i empirističkim idejama, a na prijelazu XV. vijeka u XVI. u njoj je živio oštroumni kritičar privatne svojine i tvorac prve socijalne utopije novog vremena Thomas More.

Ipak su XVII. i XVIII. vijek bili vjekovi dosad najvećeg procvata engleske filozofije. U to vrijeme Engleska je bila jedan od glavnih centara i nosilaca razvoja evropske filozofske misli i dala je veći broj istaknutih filozofa nego bilo koja druga zemlja.

Ovaj procvat engleske filozofije u XVII. i XVIII. vijeku nije bez veze s cjelokupnim društvenim razvojem Engleske od XVI. do XVIII. vijeka. A taj razvoj, i pored svoje relativne specifičnosti i odvojenosti od sličnih procesa u drugim zemljama, činio je organski sastavni dio evropskog razvoja novog vremena, neobično važan momenat u borbi između novog kapitalističkog društva, koje se rađalo, i starog feudalnog sistema, koji je uporno se braneći morao korak po korak odstupati natrag — prema grobu.

Prve klice kapitalizma javljaju se u Evropi već u XIV. i XV. vijeku, a svoju definitivnu pobjedu u evropskim mjerilima on je odnio tek u XIX. vijeku. Višestoljetna velika borba dvaju društvenih sistema, rasplamsavajući se čas jače, čas slabije, prenosila se iz jedne zemlje u drugu.

Zora kapitalističkog dana počela je svitati u XIV. i XV. vijeku u Italiji, koja je u to vrijeme, u mnogome zahvaljujući povoljnom geografskom smještaju na Mediteranu, uspjela

postati centar svjetske trgovine i bankarstva, kao i novih kapitalističkih proizvodnih poduzeća. Ali revolucija svjetskog tržišta krajem XV. vijeka (otkriće Amerike i morskog puta u Indiju i, u vezi s tim, prenošenje glavnih trgovačkih puteva sa Sredozemnog mora na Atlantski ocean) zadala je težak udarac talijanskoj ekonomici, tako da je u XVI. vijeku Italija ekonomski propadala. Premještanje trgovačkih puteva nanijelo je težak udarac i Njemačkoj, naročito jugozapadnoj, koja se u XIV. i XV. vijeku bila prilično razvila. Pobjeda feudalnih snaga i pustošenja Njemačke u seljačkom ratu 1524—1525 i u tridesetgodišnjem ratu 1618—1648 bacili su Njemačku mnogo unatrag, tako da je tek XIX. vijek donio u njoj pobjedu novog društvenog poretka. I u Španjolskoj su u XVI. vijeku reakcionarne feudalne snage suzbile i onemogućile razvitak kapitalizma.

Nasuprot tome u XVI. vijeku uspješno se razvijala kapitalistička proizvodnja u Holandiji, Engleskoj i Francuskoj, koje u toku XVI. i naročito u XVII. vijeku postaju nosilac buržoaskog progresa. Pobjedonosne buržoaske revolucije u ovim zemljama zadale su smrtni udarac ne samo domaćem, nego i evropskom feudalizmu. Nizozemska revolucija u XVI. vijeku imala je još relativno malo međunarodno značenje, Engleska revolucija u XVII. vijeku već je odjeknula znatno snažnije, a Francuska revolucija krajem XVIII. vijeka snažno je prodrmala čitavom Evropom i probudila antifeudalne snage i u najzaostalijim i najzabitnijim kutovima Evrope.

Velika borba između Srednjeg i Novog Vijeka nije se vodila samo na ekonomskom i političkom području. Buknula je i duhovna pobuna protiv srednjovjekovne feudalne ideologije. Nova filozofija, koja se rađa, ustaje protiv tutorstva religije, odbija da vrši ulogu *ancillae theologiae*, odbacuje crkvene dogme i autoritete, prisvaja sebi pravo da sama traži istinu. Razvijaju se i prirodne nauke. Priroda, za koju su u Srednjem vijeku smatrali da je dovoljno objašnjena u djelima Aristotela i u crkvenim knjigama, sada postaje predmet pažljivog iskustvenog proučavanja. Javljaju se i prvi pokušaji naučnog proučavanja čovjeka i njegova društvenog života. Književnost i umjetnost, koje su vjekovima uobličavale u umjetničke likove jednu žalosnu asketsku koncepciju života, prema kojoj je čovjek sićušno i nemoćno stvorenje, njegove tjelesne strasti i uživanja — grešni, a sreća u budućem vječ-

nom životu — najuzvišeniji ideal, sada se bune i postaju propovjednici punokrvnog ovozemaljskog života.

Jednom riječju, nova filozofija, nauka, književnost i umjetnost bune se na sve načine protiv vladajuće ideologije. Ta pobuna nije izbila svuda istovremeno. I njen se centar prenosio iz jedne zemlje u drugu. Od XIV. do XVI. vijeka prednjačila je Italija, a za njom su slijedile Njemačka, Španija, Francuska. U XVII. i XVIII. vijeku u prvi plan ideološke borbe ulaze Engleska, Francuska i Holandija.

Prenoseći se iz zemlje u zemlju, ta se pobuna produbljivala i proširivala, zahvatajući sve nova i nova duhovna područja. U XIV. i XV. vijeku borba se vodi u prvom redu za novo shvaćanje *čovjeka*. Srednjovjekovnom asketizmu suprotstavlja se ovozemaljski život. Potreba za stvaranjem novog ideala čovjeka i nove kulture izražava se u početku u obliku zahtjeva za restauracijom antičke kulture. Srednji vijek prilagodio je za svoje potrebe antičke duhovne vrednote. XIV. i XV. vijek bune se protiv falsificiranja i zloupotrebljavanja antičke kulture i traže njenu obnovu u njenom pravom, životvornom, neunakaženom obliku. Obnavlja se u prvom redu platonizam, a zatim druge antičke filozofske škole, koje je Srednji vijek ugušio (stoicizam, epikureizam, skepticizam). Skolastičkom tumačenju Aristotela suprotstavlja se novo (aleksandrinizam), koje je materijalistički obojeno.

XVI. vijek ide korak dalje. Od čovjeka on se okreće k *prirodi*. On kida ne samo sa srednjovjekovnim, nego i sa antičkim autoritetima i sam se prihvaća odgonetanja zagonetki prirode. Taj pokušaj prodiranja u suštinu prirodnih procesa i pojava odvija se na dva glavna kolosijeka. S jedne strane javlja se čitava plejada filozofa prirode (H. Cardano, Paracelsus, B. Telesio, T. Campanella, G. Bruno i drugi), koji žestoko napadaju na službeno shvaćanje prirode i bore se za prevrat na tom području. Ali toj je filozofiji prirode u većoj ili manjoj mjeri svojstvena jedna zajednička protivurječnost: boreći se za slobodno proučavanje prirode, proklamirajući princip, da sve znanje o prirodi mora počivati na iskustvu, filozofi se žure, da stare pojmove o prirodi zamijene novima, te se u suprotnosti sa svojim empirističkim principom upuštaju u čisto proizvoljne i fantastične spekulacije o prirodi.

Međutim, u isto vrijeme, dok su filozofi prirode propagirali princip iskustvenog proučavanja prirode iznevjeravajući

ga u praksi, već se u liku Kopernika (1473-1543), Keplera (1571—1630) i Galilea (1564—1642) rađala nova empirijska prirodna nauka, koja je, ne teoretizirajući mnogo, taj princip u praksi provodila. Velika geografska i tehnička otkrića kao i razvoj kapitalističke proizvodnje, pružali su materijalne podatke i iskustva, koji su omogućili taj progres nauke, ali je dalji razvitak kapitalističke proizvodnje nužno tražio dalje uspješno razvijanje nauke. Ne fantazirati o prirodi, nego je istraživati, a nauci pomoći da izradi što savršeniju metodu proučavanja prirode, to je bio zadatak dana, zadatak koji se nametao filozofiji i ispunjenjem kojega je ona mogla odužiti svoj dug vremenu i društvu. To je ujedno bio put, kojim je filozofija mogla doći do materijala, na kome bi i sama mogla čvršće sagraditi svoju zgradu.

Da u problemu metode leži ključ vremena najbolje su osjetila dva čovjeka: Englez Francis Bacon (1561—1626) i, nešto kasnije, Francuz René Descartes (1596—1650). U rješavanju svog zadatka oni su pošli suprotnim putevima i postali začetnici dvaju suprotnih metodoloških i spoznajno-teorijskih smjerova: empirizma i racionalizma. Ma koliko da su njihove filozofije bile jednostrane, oni su bacili zdravo zrno u plodnu zemlju, pa nije pogrešno kad se računa, da od njih dvojice počinje razvoj nove evropske filozofije.

FRANCIS BACON

Filozofija Francisa Bacona je prije svega jedna živa i svježa filozofija. Kroz ostatke skolastičkih okvira i oklopa kod njega na svakom koraku probijaju nove plodne misli. Te su misli ponekad pomućene starom terminologijom, nerazvijene, nedorečene, nedovoljno sistematizirane i obrazložene. No svojom suštinskom istinitošću kao i živom formom, u kojoj su izražene, one neodoljivo osvajaju. Teško je za bilo kojeg filozofa tvrditi, da je bio sljedbenik ili učenik Bacona u bukvalnom smislu te riječi. Pa ipak nema sumnje, da je on bio veliki sijač materijalističkih i empirističkih ideja, koje su se razvile u XVII. i XVIII. vijeku u engleskoj i francuskoj filozofiji.

I

Francis Bacon živio je u Engleskoj krajem XVI. i početkom XVII. vijeka. To je bilo vrijeme prvobitne akumulacije kapitala i prvih početaka one klasne borbe između progresivnih i reakcionarnih društvenih snaga, koja je dva decenija poslije njegove smrti prerasla u pobjedonosnu buržoasku revoluciju.

Veći dio Baconova života (1561—1626) pada u doba vladanja slavne kraljice Elizabete (vladala 1558—1603) iz dinastije Tudor. Apsolutistička vladavina dinastije Tudor nailazila je na podršku buržoazije i novog plemstva (plemstva, koje se prilagodilo kapitalističkom načinu proizvodnje), jer su kraljevi iz kuće Tudor raznim mjerama (toleriranje otimanja seljačke zemlje »ograđivanjem«, tjeranje opljačkanih seljaka u tvornice putem »krvavog zakonodavstva« protiv prosjaka i skitnica, kolonijalnom politikom i t. d.) potpomagali razvoj kapitalističke industrije i trgovine. Za vrijeme Elizabete En-

gleska se snažno razvila i postala najjača pomorska država svijeta. Drugu polovinu svog života Bacon je proveo već za vrijeme dinastije Stuart (James I. 1603—1625, Charles [Karlo] I. 1625—1629), t. j. u vrijeme, kad su buržoazija i novo plemstvo već bili toliko ojačali, da su jaku kraljevsku vlast počeli osjećati kao smetnju, tako da je već počela borba za vlast između kralja (uz kojeg je stajalo svećenstvo i nazadno zemljišno plemstvo) i parlamenta (u kojem su se nalazili predstavnici buržoazije i novog plemstva).

U toj političkoj borbi Francis Bacon je bio na strani kralja. Njegov otac Nikola Bacon postigao je u vrijeme kraljice Elizabete dužnost Lorda-čuvara Velikog državnog pečata i sin nije želio da u tom pogledu zaostane za ocem. Ali rana očeva smrt (1579) lišila ga je dragocjene pomoći i zaštite, pa se morao sam probijati kroz život. Usprkos svojih sposobnosti i svoga vjernog služenja kruni, za vrijeme Elizabete sporo je napredovao u službi. Zato je za vrijeme njenog nasljednika Jamesa I. uspio postati čuvar Velikog državnog pečata (1617), lord kancelar i baron verulamski (1618), te viscount od St. Albansa (1621). Doživjevši tako vrhunac svoje karijere, Bacon je iste godine pretrpio i krah: na osnovu optužbe, da je primao mito, bio je izbačen iz državne službe i iz parlamenta i osuđen na visoku globu i zatvor. Iako mu je kazna uskoro bila ublažena (iz zatvora je pušten za dva dana, a globu je platila kruna, za čije je grijehe, kako se čini, Bacon morao ispaštati), a zatim i sasvim oproštena (dopušten mu je povratak na dvor i u parlament), on se više nije vratio političkoj djelatnosti. Ostatak života posvetio je potpuno naučnom radu, kojim se i ranije bavio, te je umro od prehlade, koju je dobio jednog hladnog proljetnog dana vršeći eksperimente s konzerviranjem hrane pomoću snijega.

O Baconovu karakteru mnogo se diskutiralo kroz vjekove. Da li je on bio pošten čovjek, požrtvovni trudbenik na polju nauke (kao što su smatrali na primjer Montague i Dixon) ili je bio pokvarenjak, častohlepni političar, koji se nije žacao sredstava da dođe do časti, vlasti i novca (kao što je mislio Pope, a također lord Campbell, Th. Macaulay, Justus von Liebig, Joseph de Maistre), ili je istina negdje po sredini (gdje su je tražili J. Spedding, K. Fischer i drugi)? Da li je Bacon doista primao mito i da li ga je primao u većoj mjeri nego ostali njegovi suvremenici? Da li je bio vođen niskim

častohlepljem ili nekim višim motivima potpomažući obračun kraljice Elizabete sa svojim nekadanjim ljubimcem grofom Essexom, koji je, dok je bio u milosti, učinio svom prijatelju Baconu mnogo dobra? Ne ulazeći u raspravljanje ovih pitanja, o kojima su već vođene tolike prepirke, možemo samo napomenuti, da čak kad bi se dokazalo, da je Bacon, ne s gledišta nekih vječnih moralnih principa, nego s gledišta historijske situacije i moralnih pojmova svoga vremena, bio izuzetno nemoralan (što se po mome mišljenju ne može uvjerljivo dokazati), to ni u kom slučaju ne bi bitno umanjivalo njegovo značenje za razvoj filozofske i naučne misli.

II

I o značenju filozofskog djelovanja F. Bacona postoje vrlo različita mišljenja.

Dok je po Marxovu mišljenju Bacon bio »otac engleskog materijalizma i svih modernih eksperimentalnih nauka«, dotle njemu, po mišljenju engleskog logičara Mintoa, pripada mjesto među spekulativnim prirodoslovcima Srednjeg vijeka, a ne među učenjacima novog vremena. Po Mintou Bacon je djelomično učinio korak natrag prema svom prezimenjaku Rogeru Baconu, pa čak i prema Aristotelu. Po mišljenju našeg filozofa B. Petronijevića nije opravdano tvrditi za Bacona niti da je »tvorac nove empirističke induktivne prirodne nauke«, niti da je »tvorac prirodnjačke metode«, niti da je »osnivalac empirističkog pravca u novijoj filozofiji«, niti uopće »da je naučnik ili da je filozof«, nego samo da je »filozof nauke« i da je prvi »točno formulirao induktivnu metodu«. Nasuprot tome Th. Macaulay smatra, da Bacon nije pronalazač indukcije i da njegova analiza indukcije uopće nema veće važnosti, nego da je značenje Bacona u tome, što je točno odredio cilj filozofije — poboljšanje ljudskog života.

Kao i Petronijević i Macaulay tako i mnogi drugi, koji priznaju neku vrijednost Baconovim filozofskim radovima, često traže tu vrijednost isključivo u ovom ili onom momentu njegove cjelovite koncepcije, zapostavljajući pri tome sve druge. Međutim, značenje Bacona nije samo u ovom ili onom posebnom otkriću, nego baš u tome, što je stvorio jednu novu,

relativno cjelovitu iako nedovršenu materijalističku filozofsku koncepciju obnove nauke, što naravno ne znači, da razni elementi te koncepcije nisu mogli igrati različitu ulogu, te da ne zaslužuju i zasebnu analizu.

»Instauratio magna« (»Velika obnova«) — to je naslov nedovršenog glavnog djela F. Bacona, to je osnovna težnja i čežnja njegove teorijske aktivnosti. Po toj svojoj težnji Bacon je čovjek nove epohe. Slobodno naučno istraživanje, koje je svim sredstvima ometao i gušio Srednji vijek, bilo je uvjet uspješnog razvoja kapitalističke proizvodnje, jer bez napretka nauka nije bio moguć napredak proizvodne tehnike ni uspješna borba protiv religiozne feudalne ideologije. Bacon je možda bolje nego itko od njegovih suvremenika osjetio potrebu i mogućnost te velike obnove nauka, a osjetio je također, da je ona već počela.

Obrazlažući potrebu obnove nauka, Bacon je smjelo kritizirao loše stanje u naukama i filozofiji. Dok mehaničke vještine stalno napreduju, filozofija i nauke po Baconu već dva tisućljeća stagniraju. Čak bi se moglo reći, da su kod svojih prvih tvoraca bolje uspijevale, a zatim počele propadati. Zdrave i plodne početke nauke i filozofije Bacon nalazi kod starih grčkih filozofa, Empedokla, Anaksagore, Leukipa, Demokrita, Parmenida, Heraklita i ostalih, a početke propadanja kod Platona, Aristotela, Zenona, koji su začetnici jedne retorske mudrosti, vrlo brbljave i okretne u diskusiji, ali u životnoj praksi besplodne.

Bacon je smjelo ušao i u analizu uzroka pobjede i održanja te besplodne brbljave mudrosti. Ti su uzroci:

ograničenost vremena, koje je bilo povoljno za razvitak nauka;

podcjenjivanje »velike majke nauka« (prirodne filozofije) i u vrijeme procvata nauke;

nepostojanje ljudi, koji bi se posvetili isključivo proučavanju prirodne filozofije;

pogrešno određivanje cilja nauka;

pogrešan put, pogrešna metoda u slučajevima, kad je cilj bio dobro izabran;

besmisleno klanjanje pred autoritetom takozvanih »starih«[1]
samozadovoljno odmaranje na postignutim rezultatima;
nasrtljivi i opasni vječni protivnik prirodne filozofije: »praznovjerje i slijepi i neumjereni religiozni žar«,[2]
postojeće škole, akademije i druga naučna i pedagoška društva i institucije, u kojima je rad organiziran tako, da ubija svako samostalno i nekonformističko mišljenje;
slabo nagrađivanje naučne djelatnosti i napora;
skepticizam, gubljenje vjere u čovjekove spoznajne mogućnosti i t. d.

Zalažući se za preporod nauka, Bacon poziva na borbu protiv svih ovih uzroka stagnacije naučne misli.

Svoj plan velike obnove nauka izložio je Bacon u predgovoru glavnom djelu, koje je trebalo da ima šest dijelova.

Prvi dio (»Partitiones scientiarum«, »Podjela nauka«) trebalo je da pruži sistematski pregled sadašnjeg stanja nauka i ujedno otvori perspektive njihova daljeg razvoja. Ovaj dio nije Bacon nikad stigao napisati do kraja u onom obliku, u kojem ga je zamislio (ostavio je samo fragment »Descriptio globi intellectualis«, »Opis intelektualnog svijeta«, pisan 1612, a objavljen 1653), pa je kao neki nadomjestak za taj prvi dio izdao 1623. godine rukopis »De dignitate et augmentis scientiarum« (»O vrijednosti i napretku nauka«), koji predstavlja prijevod na latinski i preradu njegova ranijeg djela izdanog pod sličnim naslovom na engleskom jeziku 1605. godine.

Drugi dio (»Novum organum, sive indicia de interpretatione naturae«, »Novi organon ili upute za tumačenje prirode«) trebalo je da raspravi problem spoznajne metode nove nauke. Glavni dio toga svog glavnog rada Bacon je završio i izdao 1623. godine. Njegova prva skica izišla je 1612. godine pod naslovom »Cogitata et visa« (»Mišljenja i pogledi«).

Treći dio velike obnove (»Phenomena Universi sive Historia Naturalis et Experimentalis ad condendam Philo-

---

[1] Besmisleno, jer su »stari« živjeli u vrijeme, kad je čovječanstvo bilo mlađe i nezrelije nego danas; zato su oni zapravo »mladi«, a mi smo »stari«, te, koristeći iskustva, koja su se kroz vjekove skupljala, možemo suditi bolje i zrelije. Bila bi sramota, da naš duhovni svijet ostane skučen u tijesne okvire, koje su nam ostavili stari, u isto vrijeme, dok su otkrića tolikih novih zemalja, mora i zvijezda navjerojatno proširila granice našeg materijalnog svijeta.

[2] »The Works of Francis Bacon«, collected and edited by J. Spedding, R. L. Ellis and D. D. Heath, Vol. I. Philosophical works, vol. I. London 1879. p. 196.

sophiam«, t. j. »Pojave svijeta ili prirodna i eksperimentalna historija radi osnivanja filozofije«) činio bi historijski pregled i opis pojava u svijetu, t. j. materijal za dalje uopćavanje. Za ovaj dio Bacon je pripremio više radova od kojih su neki objavljeni prije, a neki poslije njegove smrti (»Historia ventorum«, »Historija vjetrova«, 1622. god., »Historia vitae et mortis«, »Historija života i smrti«, 1623. god., »Historia densi et rari«, »Historija gustog i rijetkog«, 1658. god., »Sylva sylvarum«, »Šuma nad šumama«, 1627. god. i t. d.). Međutim on je bio svijestan toga, da ovim radovima nije iscrpio čitav zadatak trećeg dijela.

Četvrti i peti dio, od kojih bi četvrti (»Scala intellectus« t. j. »Ljestvica razuma«) davao primjer istraživanja i pronalaženja prema Baconovu metodu, a peti (»Prodromi sive Anticipationes Philosophiae secundae«, t. j. »Preteče ili anticipacije druge filozofije«) jednu privremenu filozofiju na osnovu dosad spoznatih činjenica, trebalo bi da zajedno čine prijelaz od trećeg dijela k šestom (»Philosophia secunda sive scientia Activa«, t. j. »Druga filozofija ili aktivno znanje«), a ovaj treba da bude kruna čitavog naučnog istraživanja, t. j. takva filozofija, koja počiva na naprijed spomenutom strogo naučnom istraživanju. Međutim, za četvrti i peti dio sačuvali su se iza Bacona samo predgovori i neki manji fragmenti (za koje je uostalom sporno, da li ih je Bacon namijenio baš za te dijelove). Što se tiče šestog dijela, Bacon ga nije ni počinjao, jer je, kao što to sam kaže u predgovoru, smatrao, da taj pothvat nadmašuje njegove snage i može ga izvršiti samo »generis humani fortuna« (sudbina ili sreća ljudskog roda).

III

Baconov plan obnove nauka bio je vrlo zamašan, ali je težište njegova pothvata bilo na dva osnovna momenta: na ispravnom određenju glavnog *cilja* naučne spoznaje i na analizi uspješne *metode* naučnog istraživanja.

Baconovo stanovište o cilju naučne spoznaje najjasnije je izraženo u predgovoru za »Veliku obnovu« i u prvom dijelu »Novog organona«, ali ono također prožima sva ostala njegova djela. On se nije ustezao da to mišljenje često puta i u mnogo varijanti ponavlja, jer je smatrao da određivanje pravog cilja

ima ogromno značenje: »Nemoguće je ispravno trčati na utrci, ako sam cilj nije ispravno postavljen i određen.«[3]

Suprotno Aristotelu, koji je smatrao da je najvrednija ona spoznaja, koja je sama sebi cilj i koja ne služi nikakvoj praktičnoj koristi, Bacon tvrdi, da je pravi cilj svake nauke praktična korist. »Pravi i valjani cilj nauka nije ništa drugo, nego da se ljudski život opskrbi novim pronalascima i dobrima« — kaže on u »Novom organonu«.[4] Ista misao ponavlja se i u drugim djelima. On neumorno ponavlja da je cilj nauke »commodis humanis inservire«[5] (»služiti ljudskoj blagodati«, De Augmentis), »Tefficaciter operari ad sublevanda vitae humanae incommoda«[6] (»s uspjehom služiti tome da se uklone tegobe ljudskog života«, De Augmentis), »genus humanum novis operibus et potestatibus continuo dotare«[7] (»neprestano obogaćivati ljudski rod novim djelima i snagama«, Cogitata et Visa).

Da se ne bi pogrešno razumjele ove Baconove misli o praktičnoj koristi kao cilju nauka, treba prije svega obratiti pažnju na to, da ciljem nauke Bacon ni u kom slučaju ne smatra individualnu korist ni korist ove ili one grupe ljudi. Težnje ljudi ka vlasti, slavi ili nekoj drugoj ličnoj koristi on smatra za »niske i podle«, a težnja da se proširi vlast svoje domovine na čitavo čovječanstvo, iako nešto bolja, također po njegovu mišljenju nije pohvalna. Jedina istinski poštena i plemenita težnja za vlašću je težnja da se uspostavi i proširi »moć i vlast samog ljudskog roda nad svim stvarima«.[8] Praktična korist, za koju se zalaže Bacon, jest vlast čovjeka (ljudskog roda, čovječanstva) nad prirodom. O toj vlasti on sanja. Nije Bacon prvi, koji sniva san o pokoravanju prirode. Čitava Renesansa prožeta je jednom više manje nejasnom čežnjom za prirodom, čežnjom u kojoj se miješaju osjećaji jedinstva s njom, osjećaj svoje potčinjenosti i želja da se njom vlada. Samo dok je većina njegovih suvremenika reguliranje svojih odnosa s prirodom tražila na putevima mistike, magije, astrologije i drugih praznovjerja (sjetimo se da su filozof-astrolog Campanella i mistik Böhme bili suvremenici

---

[3] Op. cit. str. 188.
[4] Ibidem.
[5] Ibid. str. 714.
[6] Ibid. str. 500.
[7] »The Works of F. Bacon«, Vol. III., p. 595.
[8] »The Works of F. Bacon«, Vol. I., p. 222.

Baconovi, i to čak nešto mlađi), Bacon je možda jasnije nego itko u njegovo doba vidio, da se vlast nad prirodom može postići samo naučnom spoznajom kauzalnih veza u njoj. »Nikakve sile ne mogu raskinuti ili razbiti lanac uzroka; i priroda se pobjeđuje samo pokoravanjem njoj. Dakle, dvije ljudske težnje — prema *Znanju* i *Moći* — doista se podudaraju u istome; i neuspjeh u praksi najviše proističe od nepoznavanja uzroka.«[9]

Treba obratiti pažnju i na to, da je praktičnu korist (vlast nad prirodom) Bacon smatrao osnovnim i krajnjim, a ne neposrednim ciljem nauke. On, štoviše, smatra, da je za razvoj nauke (i u krajnjoj liniji za razvijanje čovjekove vlasti nad prirodom) štetno, ako se »juri za zlatnim jabukama« i ako se teži, da se iz svake istine što prije izvuče praktična korist. Ima istina, koje su danas potpuno beskorisne, ali zato mogu postati »beskrajno korisne kasnije«. Zato ne treba težiti k površnim istinama, koje odmah donose neku korist, nego k takvima, koje dublje otkrivaju tajne prirode. Treba tražiti svjetlosne eksperimente, a ne plodonosne (»experimenta lucifera«, a ne »fructifera«).[10] Samo tako možemo doći do istina, koje duboko, a ne površno naoružavaju praksu i omogućuju »mnogobrojne nizove praktičnih primjena«.[11]

Želeći da se ogradi od tumačenja svoje filozofije u smislu grubog prakticizma i pragmatizma (kako bismo rekli današnjim rječnikom), Bacon je čak došao do tvrdnje, da »djela treba činiti više kao zalog istine, nego radi udobna života,«[12] te da je »kontemplacija stvari kakve jesu, bez praznovjerja ili prevare, bez zablude ili zbrke, vrednija sama po sebi nego svi plodovi pronalazaka« [13]

Ove tvrdnje pokazuju, koliko je Bacon bio daleko od jednostranog i površnog prakticizma i utilitarizma, za koji ga neki optužuju. Ali one također pokazuju, koliko je fini filozofski osjećaj za istinu bio kod njega jači od sposobnosti da svoje teze sprovede strogo logički bez i najmanje nekonzekventnosti.

---

[9] Ibid., str. 144.
[10] Ibid., str. 180. i 215.
[11] Ibid., str. 180.
[12] Ibid., str. 218.
[13] Ibid., str. 222.

IV

Svoje učenje o *metodi* iznio je Bacon u »Novom organonu«. Već sam naslov ovog djela govori o velikom zadatku, koji je ovdje postavio sebi njegov autor: da Aristotelovu logiku zamijeni novom, boljom.

Sholastika je formalno usavršila, a u suštini izopačila Aristotelovu deduktivnu logiku, pretvorivši je u sluškinju teologije, u sredstvo dokazivanja nadiskustvenih, natprirodnih i protivrazumskih religioznih dogmi. Ali silogistička logika, koja je mogla da služi kao odlično sredstvo za izvođenje zaključaka iz unaprijed datih, »intuitivno spoznatih« ili »objavljenih« religioznih »istina«, nije mogla biti pogodna za pronalaženje novih istina. Zato se već u XVI. vijeku javljaju kritičari takve metode. Tako Francuz Petrus *Ramus* (ili Pierre de la Rammée, 1515—1572) udara žestoko protiv vladajuće logike, pri čemu on udara više po Aristotelu nego po sholastičkom izopačavanju Aristotela, i više udara nego što stvara nešto novo. Odlučan udarac sholastičkoj dogmatskoj silogističkoj mudrosti zadaje F. Bacon, koji istovremeno gradi novu logiku.

Bacon smatra, da je sholastička logika više štetna nego korisna, jer ona služi »više za učvršćivanje i utvrđivanje zabluda, koje se temelje na uobičajenim pojmovima, nego za istraživanje istine«.[14] Silogizam se sastoji iz rečenica, rečenice iz riječi, a riječi su znaci pojmova. Prema tome, ako su pojmovi pogrešni, nejasni ili zbrkani, ni sam silogizam ne može mnogo vrijediti. To znači, da je glavni zadatak ispravne metode da nam omogući dobivanje istinitih i jasnih pojmova. A taj zadatak može riješiti samo empirijska metoda. Međutim, to ne može biti stara Aristotelova indukcija *per enumerationem simplicem* (putem jednostavnog nabrajanja), ni takva indukcija, koja od pojedinačnih činjenica brzo preskače k općim zaključcima, nego jedna nova forma postupne i sistematske indukcije, koja polazi od osjeta i pojedinačnih činjenica te se neprekidno i postepeno uzdiže do najopćenitijih zaključaka. Bacon naročito naglašava, da razum ne smije preskakati od pojedinačnih činjenica, koje su nam date u iskustvu, do najopćenitijih sudova, nego da mora postepeno

[14] Ibid., str. 158.

stvarati sve općenitije sudove. »Stoga ljudskom razumu ne treba dati krila nego radije olovo i utege, da sprečavaju svaki skok i let.«[15]

Prema tome, treba pronaći novu formu indukcije. Međutim, da bi primjena te nove indukcije mogla biti uspješna, treba najprije izvršiti čišćenje ljudskog duha, treba obračunati s *»idolima«*, t. j. predrasudama, zabludama, lažnim pojmovima, koji su se ugnijezdili u ljudskom razumu i sprečavaju pristup istini. Postoje četiri vrste takvih idola. To su prije svega *idola tribus* (idoli plemena), t. j. zablude, koje imaju svoj korijen u čovjekovoj prirodi. »Ljudski je razum poput neravna zrcala za zrake stvari, koje svoju prirodu miješa s prirodom stvari, pa je iskrivljuje i kvari.«[16] Zaključujući o stvarima po analogiji sa sobom, čovjek često nalazi u njima ono, čega nema (na pr. veći poredak i jednoobraznost nego što stvarno postoji). Mnoge zablude proizlaze i iz ograničenosti čovjekovih osjetila, iz utjecaja emocija na razum, iz sklonosti čovjekova uma k apstraktnom mišljenju, i t. d.

Druga vrsta idola su *idola specus* (idoli spilje), t. j. zablude pojedinačnog čovjeka. Svaki je čovjek ne samo čovjek uopće, član ljudskog roda, nego i konkretno ljudsko biće, koje ima svoje individualne odlike i osobine, tjelesne i duhovne, prirođene i stečene (odgojem, naukom i slučajem). Jednom riječju, svatko ima svoju »posebnu spilju, koja lomi i kvari svjetlost prirode.«[17]

Treću vrstu idola čine *idola fori* (idoli trga). Oni proistječu iz činjenice, da ljudi žive u zajednici i da se radi sporazumijevanja moraju služiti riječima, koje nastaju stihijski kroz vjekove te su zato izvor mnogih zbrka i zabluda (jer nastaju, s jedne strane, nazivi za nepostojeće stvari, a s druge strane nejasni i neprikladni nazivi za postojeće stvari).

Prve tri vrste idola javljaju se prirodno kod svakog čovjeka i njihovo pobijanje Bacon naziva pobijanjem naivnog ljudskog razuma.

Četvrtu i posljednju vrstu čine *idola theatri* (idoli kazališta), t. j. takvi, koji su se u ljudske duše uvukli »iz raznih filozofskih dogmi, a također iz naopakih zakona dokazivanja«.[18] Ovi idoli nisu urođeni i ne prodiru u razum tajno

---

[15] Ibid., str. 205.
[16] Ibid., str. 164.
[17] Ibid., str. 164.
[18] Ibid., str. 164.

Govoreći o njima Bacon sve dosadanje filozofe svrstava u tri grupe: prvo, racionaliste ili sofiste (na primjer Aristotel), koji žele otkriti istinu samo razmišljanjem i djelatnošću duha; drugo, empiričare (na primjer Hilbert), koji svoje zaključke zasnivaju na slučajnom i nemetodičkom iskustvenom opažanju; i treće, filozofe, koji su pod utjecajem religije i praznovjerja (na primjer Pitagora i Platon). Sve ove tri filozofije Bacon odbacuje kao lažne. Također odbacuje i dogmatičko i skeptičko stanovište u odnosu na ljudsku moć spoznaje.

Od svih vrsta idola treba osloboditi razum. Bacon traži:

»Svi oni moraju biti odbačeni i napušteni čvrstom i svečanom odlukom i razum mora biti potpuno oslobođen i očišćen od njih. Neka ulazak u kraljevstvo čovjekovo, koje počiva na naukama, ne bude mnogo drukčiji nego ulazak u kraljevstvo nebesko, *u koje se može ući samo sličan djetetu.*«[19]

Nažalost, ovaj svoj zahtjev za čišćenjem ljudskog duha od idola Bacon nije popratio dovoljno dubokom analizom mogućnosti i puteva njegove realizacije. A baš time je trebalo da počne rješavanje zanimljivog problema, čije je postojanje konstatirao. Opća ljudska priroda, individualne odlike pojedinog čovjeka, jezik kojim se izražavaju misli i naslijeđeni misaoni materijal — to su četiri izvora idola po Baconu. Od tih izvora mi iz našeg spoznajnog procesa ne možemo potpuno isključiti nijedan. Ako optimistički pretpostavimo, da raznim mjerama predostrožnosti (kritičkim stavom prema filozofijama prošlosti, pažljivom upotrebom riječi i t. sl.) možemo svesti na minimum štetno djelovanje trećeg i četvrtog izvora zabluda, još nam uvijek ostaju prva dva: dok spoznajemo, mi ne možemo prestati da budemo ljudska bića s određenim individualnim osobinama. Pod pretpostavkom da našu individualnu prirodu, koju ne možemo isključiti ni iz jednog konkretnog spoznajnog procesa, možemo potpuno eliminirati kao izvor zablude koordiniranjem spoznajne aktivnosti više individua, ipak nam ostaje naša opća ljudska priroda (uključujući određenu strukturu našeg spoznajnog aparata).

To znači, da postoje i ne mogu se ukloniti određene subjektivne pretpostavke i forme naše spoznaje. Da li su te

---

[19] Ibid., str. 179.

subjektivne pretpostavke i forme nešto apriori dato, vječno i nepromjenljivo ili su one također produkt historijskog razvitka? Da li su one zapreka čovjekovu nastojanju da prodre do istine o stvarima, kakve su same po sebi, i ako jesu, da li je ta zapreka nepremostiva ili postoje sredstva i putevi da se ona prebrodi? To je onaj problem, kojem su za vrijeme Renesanse djelomično prilazili Montaigne, Cusanus, Campanella, Bruno, Galilei i drugi, a koji je Kant kasnije učinio centralnim problemom svoje filozofije i dao mu svoje zanimljivo iako jednostrano rješenje. Bacon je do tog problema došao, ali nije učinio neki dublji pokušaj da ga riješi. Tražeći radikalno čišćenje ljudskog duha od idola, on istovremeno (u predgovoru »Velikoj obnovi«) priznaje, da je iskorijeniti stečene idole (*idola theatri*) teško, a prirođene (sve ostale) — nemoguće. Zatim dodaje: »Ostaje samo to da se pokažu i da se ta razumu neprijateljska sila zabilježi i raskrinka«, te da se shvati, da »razum ne može suditi drukčije nego putem indukcije u ispravnoj formi«.[20] Očigledno, ovo objašnjenje nije naročito uspješno, pogotovo ako se ima u vidu, da bi dušu od idola trebalo očistiti prije upotrebe indukcije, koja se sad pojavljuje upravo kao sredstvo tog čišćenja.

Međutim, bez obzira na ove slabosti, Baconovo učenje o idolima ostaje društveno progresivno i filozofski plodno. Društveno progresivno, jer je njegov pravi smisao bio u zahtjevu, da se ljudski um očisti od sholastičkih predrasuda, a filozofski plodno, jer je načinjalo jedan značajan filozofski problem.

V

Zadatak, koji je Bacon postavljao nauci, mogli bismo sažeti riječima: spoznaja prirode pomoću bespredrasudne induktivne metode. Vidjeli smo pobliže njegov zahtjev bespredrasudnosti. Sada moramo dešifrirati pobliže pojmove »spoznaja prirode« i »indukcija«.

Kakva *spoznaja prirode* naoružava čovjeka da ovlada njome? Obično se kaže, da je »prava spoznaja — spoznaja pomoću uzroka«. Bacon se slaže s tim, a također se slaže s

[20] Ibid., str. 139.

podjelom uzroka na materiju, formu, djelatni uzrok i svrhu. Samo on smatra, da je svrha beskorisna i da čak izvrće nauku, kad se ne radi o čovjekovoj djelatnosti, a da su djelatni uzrok i materija, kako se obično istražuju, prazne i besadržajne stvari, »nosioci vanjske forme uzroka«. Plodonosna je spoznaja dviju vrsta: spoznaja *formi* i spoznaja *latentnog* (skrivenog) *shematizma* tijela i njihova *latentnog* (skrivenog) *procesa*.

Pod latentnim shematizmom Bacon misli unutrašnju strukturu, unutrašnju građu tijela, koja se može otkriti samo misaonom analizom, a pod latentnim procesom — kontinuirani proces kojim konkretna složena tijela nastaju, propadaju ili se mijenjaju, a koji zbog svoje kontinuiranosti i postepenosti većim dijelom izmiče osjetilima.

Mogućnosti djelovanja na osnovu spoznaje latentnog procesa dosta su ograničene, jer se tu radi o spoznaji »djelomičnih i posebnih navika prirode«[21], a ne o spoznaji osnovnih i općih zakona. Takvi osnovni i opći zakoni prirode, čija nam spoznaja omogućuje široko i plodno djelovanje, jesu forme.

Pojam *forme* nije kod Bacona posve točno preciziran, ali nije ni potpuno neodređen. Prije svega, nesumnjivo je, da je on tijesno povezan s pojmom »jednostavne prirode« ili »jednostavnog svojstva« (»natura simplex«). Pod »jednostavnim prirodama« Bacon misli takva svojstva, na koja se mogu raščlaniti (i od kojih se prema tome mogu i sastaviti) sva složena tijela. Ta su svojstva, na primjer, boja, svjetlost, toplina, gustoća, težina, privlačenje, magnetska sposobnost i t. d. Svako jednostavno svojstvo ima svoju formu. Forme su tijesno povezane s jednostavnim svojstvima, tako da svagdje, gdje postoji forma, postoji i odgovarajuća jednostavna priroda, a kad se forma ukloni, nestaje i njena priroda. Kakav je bliži karakter te povezanosti svojstva i forme? Da li je forma *uzrok* prirode, uzrok, koji je istog ranga kao i ona, ili je forma neka dublja, unutrašnja *suština* prirode, ili je ona *zakon* po kojem se ostvaruje veza među jednostavnim prirodama, ili nešto četvrto (na primjer neka unutrašnja svrha ili idealni princip, koji upravlja materijalnim procesima)? Mišljenja među historičarima filozofije o ovom pitanju nisu

---

[21] Ibid., str. 232.

jednodušna, i to se dobrim dijelom objašnjava time, što i Bacon o tome daje izjave, koje su (naročito na prvi pogled) vrlo različite. Relativno najčešće Bacon izjednačava formu sa zakonom. Tako na primjer u jednom aforizmu u prvome dijelu »Novog organona« on kaže: »Treba više proučavati materiju, njenu unutrašnju strukturu i promjene strukture *(ejus schematismi et meta-schematismi),* čisto djelovanje *(actus purus)* i zakon djelovanja ili kretanja; jer forme su izmišljotine ljudske duše, ako se formama ne nazovu ti zakoni djelovanja.«[22] Slično tome u drugom dijelu Bacon kaže da pod formama ne misli na »forme i ideje koje su apstraktne ili u materiji neodređene ili loše određene« nego »zakone *(leges)* i određenja (*determinationes*) čiste djelatnosti, koja uređuju i tvore neku jednostavnu prirodu, kao na primjer toplinu, svjetlost, težinu u svim mogućim materijama i subjektima, koji ih percipiraju. Dakle, ista je stvar forma topline ili forma svjetlosti i zakon topline ili zakon svjetlosti.[23] Na drugim mjestima Bacon se slično izjašnjava o tome. Izraz »forma ili zakon« vrlo se često susreće kod njega.

Međutim, ima također dosta Baconovih izjava u kojima on govori o formi kao unutrašnjoj *suštini* stvari. Nekima, na primjer Höfdingu, činilo se, da je ovo shvaćanje forme idealističko, platonističko-sholastičko i da je u nepomirljivoj suprotnosti s onim prvim, demokritovskim, materijalističko-mehanističkim. Meni se čini, da takve nepomirljive suprotnosti nema i da to postaje očigledno, ako se obrati pažnja na neke momente, koji se često ispuštaju iz vida, iako čine pravi ključ za razumijevanje Baconova učenja o formama. To su Baconove izjave, koje odnos između forme i jednostavne prirode svode na odnos između objektivne osnove i njene subjektivne pojave. Karakteristično je u tom pogledu ono mjesto gdje se kaže, da je »forma stvari sama stvar i stvar se ne razlikuje od forme drukčije nego što se pojava *(apparens)* razlikuje od postojećeg *(existens)*, ili vanjsko od unutrašnjeg, ili stvar u odnosu na čovjeka od stvari u odnosu na svemir *(in ordine ad hominem et in ordine ad universum)*«.[24] I na jednom drugom mjestu, gdje nakon dugog istraživanja daje prvu definiciju forme topline, Bacon naglašava, da je

[22] Ibid., str. 168—169.
[23] Ibid., str. 257—258.
[24] Ibid., str. 248.

to definicija one topline, koja pripada svemiru, a ne samo osjetu (*»ejus qui est in ordine ad universum, non relativus tantummodo ad sensum«*[25]).

Iz ovih izjava vidi se, da je Bacon razliku između forme i same stvari (odnosno njenih jednostavnih priroda) tražio na liniji razlike između subjektivnog i objektivnog. Jednostavne prirode stvari neposredno zapažamo osjetilima i one nam pokazuju stvari, kakve su u odnosu na nas. Proces razotkrivanja formi je proces prodiranja do objektivne osnove tih svojstava, do objektivne zakonitosti ili objektivne suštine pojava. Drugim riječima razlika između forme i prirode u mnogome je analogna razlici između Lockovih (također Demokritovih, Galilejevih, Descartesovih i Hobbesovih primarnih i sekundarnih kvaliteta. I kad se stvar promatra u tom aspektu, onda se vidi, da između Baconovih izjava o formi kao zakonu i onih o formi kao suštini nema protivurječnosti. Sve se te izjave nalaze na liniji određenja forme kao objektivne osnove svojstava, koje opažamo, kao prave, subjektivnim načinom opažanja nepomućene i neiskrivljene prirode stvari.

Odatle se također vidi, koliko su krivo mislili oni, koji su u Baconovim formama, jednostavnim svojstvima i latentnim shematizmima vidjeli srodnost sa Platonom i Aristotelom, dokaz da se Bacon uopće nije oslobodio sholastičkog utjecaja. O utjecaju Platona i sholastike ovdje se zapravo može govoriti uglavnom s obzirom na terminologiju. Sadržajno njegovo se učenje bitno razlikuje od Platonova i sholastičkog. Njegove forme ne čine kao Platonove neki posebni svijet ideja, koji se može spoznati samo sjećanjem. One nisu ni kao Aristotelove forme, koje se kao aktivni i stvaralački idealni princip suprotstavljaju mrtvoj i bespomoćnoj materiji, nije to ni forma Tome Akvinskog, koja je *»actus primus«* (prvi akt), *»principium agendi in unoquoque«* (princip djelovanja u svačemu), *»finis materiae«* (svrha materije) i t. d. Baconova forma nije nikakav aktivni idealni princip ni idealna svrha materijalnih stvari, nego je to imanentna zakonitost stvari, njihova materijalna suština. Ona je doduše »nepromjenljiva i vječna«, ali nam ova metafizička ograničenost Baconova ne daje dovoljno prava da izvršimo identifikaciju njegovih formi sa sholastičkima. Isto je

---

[25] Ibid., str. 266.

tako i s jednostavnim svojstvima, skrivenim procesom i skrivenim shematizmima. Sve su to stvari bez srednjovjekovne mistike, koje mogu biti spoznate upotrebom prirodnih duhovnih sposobnosti čovjekovih. Baconovo učenje za razliku od sholastičkog ne znači zamračivanje suštine stvari nejasnim slikama i izrazima, nego naprotiv znači poziv, da se proučavaju opće zakonitosti prirode.

VI

Pošto smo objasnili, šta je Bacon mislio pod spoznajom prirode, treba da bliže pogledamo i njegovu *induktivnu metodu*. Njene su opće karakteristike, kao što smo već rekli, sistematičnost i postupnost. Njene dalje karakteristike uslovljene su prirodom objekta, koji njome treba proučavati. Forme, koje induktivna metoda treba da pronađe, moraju biti prisutne tamo gdje i jednostavne prirode, i odsutne tamo, gdje njih nema, a istovremeno s promjenom formi mora se vršiti i promjena jednostavnih priroda.

Zato proučavanje formi mora početi sastavljanjem triju tablica. To su (1) *Tabula Essentiae et Praesentiae* (tablica postojanja i prisutnosti), t. j. tablica predmeta i pojava u kojima je prisutna priroda, čiju formu tražimo, (2) *Tabula Declinationis sive Absentis in proximo* (tablica odstupanja ili odsutnosti u bližem), t. j. tablica predmeta i pojava, u kojima te prirode nema, premda su inače vrlo srodni predmetima i pojavama iz prve tablice, kod kojih ta priroda postoji, (3) *Tabula Graduum sive Comparativae* (tablica stupnjeva ili uporeĐenja), gdje se navode primjeri, u kojima se ta priroda nalazi u većoj ili manjoj mjeri.

Na osnovu ovih tablica (isključenjem pretpostavki, što protivurječe bilo kojoj od njih) možemo napraviti hipotezu, t. j. provizorno odrediti traženu formu. Za ovo prvo određenje tražene forme, koje nije definitivno, Bacon upotrebljava naziv *Permissio Intellectus* (olakšica razumu) ili *Vindeminatio Prima* (prva berba).

Istražujući u svom »Novom organonu« kao primjer formu topline Bacon je došao do takvog prvog rezultata, prema kojem je toplina jedna vrsta kretanja, i to takva, pri kojoj tijelo teži (1) da se proširi i (2) podigne na gore, (3) a nje-

gov su nosilac sitne čestice tijela, (4) koje se kreću vrlo brzo.

Međutim, to je tek prvi rezultat istraživanja. Da bi se korigirale eventualne pogreške u tom rezultatu, da bi on bio dopunjen, konačno potvrđen i uspješno primijenjen, treba da istraživanje prođe još kroz devet faza. Bacon je od tih devet faza stigao da obradi samo prvu, ali nju je obradio vrlo opširno.

To je proučavanje »prerogativnih instancija«, t. j. povlašćenih, privilegiranih primjera, koji jasnije nego drugi mogu otkriti povezanost forme i prirode. Bacon navodi 27 vrsta takvih prerogativnih instancija. Među njima on, na primjer, vrlo opširno govori o instancijama križa (*Instantiae crucis*), koje također naziva »odlučujućim« i »presudnim«. To su takvi primjeri, koji rješavaju problem, kad kolebamo između više podjednako vjerojatnih pretpostavki.

Premda nedovršeno, Baconovo učenje o induktivnoj metodi odigralo je krupnu ulogu u razvoju logike. Iako su se neki Millovi učenici trudili da omalovaže Baconove zasluge, ostaje činjenica da je Bacon prvi ocrtao konture one induktivne metode, kojom se i danas nauka služi, te da je John Stuart Mill, izrađujući u XIX. vijeku svoje četiri metode induktivnog istraživanja uzroka (metoda slaganja, metoda razlike, metoda paralelnih promjena i metoda ostataka) samo u savršenijoj formi realizirao ideje, koje su već date u Baconovim tablicama.

Bez obzira na nesavršenost svog učenja o indukciji Bacon ostaje tvorac induktivne metode novog vremena. To je njegova veličina ali i izvor njegove slabosti. Razrađujući induktivnu metodu Bacon je previdio veliko značenje, koje u naučnom istraživanju igra dedukcija, i u stvaranju hipoteza, i u provjeravanju točnosti eksperimentalno dobivenih rezultata. On je također previdio veliku ulogu, koju ima proučavanje i matematičko izražavanje kvantitativne strane prirodnih predmeta i pojava.

U tom Baconovu neshvaćanju značenja dedukcije i matematičke spoznaje neki su vidjeli dokaz, da je on zaostao za svojim vremenom, koje je bilo vrijeme velikog razvoja fizičko-matematičkih nauka. Međutim, ne treba ispuštati iz vida, da bi se sličan (iako naizgled suprotan) prigovor mogao učiniti Descartesu i čitavoj deduktivnoj školi, koja je nado-

vezivala na njega. Ni ta škola svojim učenjem o metodi nije u potpunosti zadovoljavala potrebu prirodne nauke svoga vremena, koja je mogla da se razvija i stvarno se razvijala samo razumnom saradnjom indukcije i dedukcije. Praktičnu realizaciju jedinstva indukcije i dedukcije nalazimo i kod Galilea i kod Newtona. Filozofska uopćavanja Bacona i Descartesa bila su jednostrana i oni su u tom pogledu »zaostajali« za »svestranim« prirodnjacima. Ali svojim »jednostranim« analizama oni su prirodnjacima dovodili do svijesti ono, što su ovi sami nesvijesno i zato često nasumce i lutajući činili u praksi.

VII

Svojim učenjem o metodi Bacon je najviše zadužio filozofsku i naučnu misao. Ali krupno historijsko značenje imala je i njegova klasifikacija nauka, data u djelima, koja su trebala zamijeniti prvi dio »Velike obnove«.

Stari vijek stvorio je dvije glavne klasifikacije nauka (odnosno podjele filozofije, što je tada bilo isto): Platonove škole i Aristotelovu. Podjela filozofije na dijalektiku (logiku), fiziku i etiku u Platonovoj školi bila je zasnovana na jednom subjektivnom principu, na različitosti duhovnih moći čovjekovih (pojmovna spoznaja — dijalektika, t. j. logika; osjetilno opažanje — fizika; volja ili požuda — etika), a Aristotel je u svojoj podjeli kombinirao subjektivni princip (cilj spoznaje, prema kojem se nauka dijeli na praktične, stvaralačke ili poetičke i teorijske) s objektivnim (objekti spoznajne aktivnosti, prema kojima se vrši dalja podjela unutar spomenutih grupa).

Uobičajena srednjovjekovna podjela nauka na *»septem artes liberales«* (»sedam slobodnih vještina«: gramatika, retorika, dijalektika, aritmetika, geometrija, astronomija i teorija muzike) predstavljala je znatan nazadak u poređenju s Platonom i Aristotelom, jer nije bila zasnovana na nekim teorijskim principima, nego na praktičnim nastavnim potrebama.

Bacon u svojoj klasifikaciji slično Aristotelu kombinira subjektivni i objektivni princip, pri čemu se na osnovu subjektivnog principa vrši glavna podjela, a na osnovu objek-

tivnog dalje raščlanjivanje. Međutim, njegov subjektivni princip razlikuje se i od Aristotelova i od Platonova. Aristotelovo dijeljenje po svrsi bilo je Baconu tuđe, jer je on smatrao, da je krajnja svrha svake spoznaje praktično djelovanje i obrnuto, da svako praktično djelovanje pretpostavlja neke teorijske istine. Polazeći od principa jedinstva teorije i prakse Bacon prirodno nije mogao prihvatiti dijeljenje nauka na praktične i teorijske Samo unutar pojedinih nauka moguća je podjela na spekulativni (teorijski) i operativni (praktični) dio. Kao i Platon Bacon je pošao od principa različitosti duhovnih moći. Ali za razliku od Platona on je smatrao, da osnovu za podjelu nauka ne može činiti volja, jer ona nije spoznajna duhovna moć. Nauke su rezultat intelektualne djelatnosti i zato one mogu biti podijeljene samo na osnovu intelektualnih duhovnih funkcija. Takvim funkcijama Bacon, u skladu sa shvaćanjima svoga vremena, smatra pamćenje *(memoria)*, maštu *(phantasia)* i razum *(ratio)*, i u skladu s njima dijeli nauke na historiju (počiva na pamćenju), poeziju (na fantaziji), filozofiju (na razumu). Dalja podjela vrši se na osnovu različitosti objekata, koji su predmet tih spoznajnih moći. Tako je predmet filozofije trostruk: *Deus, Natura, Homo* i ona se prema tome dijeli na prirodnu teologiju, filozofiju prirode i antropologiju. Ovim trima disciplinama dodaje se »*philosophia prima*«. Ona je »zajednička mati svih« i »univerzalna nauka«, koja istražuje zajedničke pretpostavke svih nauka. Prema tome to je začetak spoznajne teorije, a ne metafizika (ontologija) kao Aristotelova prva filozofija.

I pored svog subjektivizma Baconova klasifikacija nauka značila je napredak ne samo prema sholastičkoj, nego i prema Platonovoj i Aristotelovoj, i u toku XVII. i XVIII. vijeka bila je opće prihvaćena. S manjim izmjenama nju su prihvatili i D'Alembert i Diderot u svojoj Enciklopediji.

VIII

»Novum organum« je najznačajnije i najslavnije djelo Baconovo. Njegovi »Eseji ili savjeti politički i moralni« sigurno su njegovo najčitanije djelo. Pisani konciznim i slikovitim stilom oni se lako i prijatno čitaju. S misaone strane

su vrlo neujednačeni. Plitke i trivijalne pouke o tome, što sve treba vidjeti na putovanju, kako treba rasporediti sobe u kući, kako treba urediti svoj vrt i t. d. prepleću se s duhovitim mislima o braku, djeci, ljubavi, kao i s lukavim makijavelističkim političkim i životnim savjetima.

On daje upute za postizanje i održanje visokog položaja (»ako postoje stranke, dobro je da čovjek pristane uz jednu dok se penje, a kad zauzme svoje mjesto neka bude neutralan«[26]), daje savjete za sprečavanje buna i nemira (pored ostalih sredstava u tu svrhu predlaže i ovo: »Uopće uzev, dijeljenje i razbijanje svih stranaka i grupa, koje su protivne državi i izazivanje neprijateljstava ili bar nepovjerenja među njima, nije najgori lijek«[27]). Opširno raspravlja i o prednostima i nedostacima pretvorstva, o izboru pratilaca i prijatelja (»U opaka vremena korisniji su preduzimljivi ljudi nego kreposni«[28]), daje savjete o tome kako se mogu najlakše pronaći izgovori za rat, o tome kako treba koristiti prijateljstvo (»Čovjek teško može da govori o svojim zaslugama, još manje da ih veliča, a da pritom ne izgleda neskroman... ali sve to izgleda lijepo, kad se čuje iz usta prijatelja.«[29]), i t. d.

Iz Baconovih »Ogleda« također se razabire njegov stav prema različitim društvenim klasama i staležima. Iz njih se vidi da je Bacon bio pristalica apsolutne monarhije i smatrao, da su vladari »kao nebeska tijela, koja prouzrokuju dobra i zla vremena.«[30] O plemstvu je mislio, da je u monarhiji potrebno (da umjerava vladalačku vlast, koja bi se inače izvrgla u tiraniju), a u demokraciji nepotrebno, ali da je u svakom slučaju štetno, ako je previše mnogobrojno i ako ima previše bogatstva i vlasti, jer to teško pritiskuje narod i istovremeno ugrožava kralja. Zato Bacon savjetuje vladaru, da se čuva velike vlastele i da kao protutežu njoj koristi niže plemstvo, koje zbog rascjepkanosti nije tako opasno. Trgovci su po Baconu žila kucavica državnog blagostanja pa ako oni ne napreduju, ne će napredovati ni kraljev-

---

[26] F. Bacon: »Eseji ili saveti politički i moralni«. S engleskog preveo B. Jevtić. Izd. »Matice Srpske«, Novi Sad 1952, str. 46.
[27] Ibid., str. 61.
[28] Ibid., str. 162.
[29] Ibid., str. 100.
[30] Ibid., str. 75.

stvo. Što se tiče puka, on Bacona zanima pretežno kao jedan od mogućih izvora pobuna, koje treba spriječiti.

U »Ogledima« Bacon također iznosi svoje mišljenje o religiji i ateizmu. Izjašnjava se protiv ateizma za religiju, ali ujedno kaže, da je ateizam bolji od praznovjerja.

Pored misli, koje pokazuju da je u društvenim pitanjima stajao na idealističkom stanovištu (on na primjer kaže: »Najveći preokreti, koji nastaju među ljudima, jesu preokreti sekta i religija. Jer te oblasti vladaju najvećma ljudskim umovima«[31]) nalaze se tu i začeci materijalističkog gledanja na historiju (na primjer: »Prvi lijek ili predohrana protiv buna sastoji se u uklanjanju na svaki mogući način onog materijalnog uzroka bune, o kojem smo govorili, to jest oskudice i siromaštva u zemlji.«[32])

U svom djelu »Nova Atlantida« iznio je Bacon svoj društveni ideal. Društveni poredak u »Novoj Atlantidi« je klasni poredak vrlo sličan onom u tadašnjoj Engleskoj. Ono što daje zanimljivost »Novoj Atlantidi«, to je visoki razvoj prirodnih nauka i tehnike, mnoštvo otkrića, koja su rezultat eksperimentalnog proučavanja prirode.

U društvenim pogledima Baconovim nema naročite dubine ni revolucionarnosti. Ali su to ipak progresivni pogledi jednog ideologa apsolutne monarhije, u vrijeme kad je ona još odgovarala interesima buržoaskog razvitka zemlje.

IX

Osnovno značenje Bacona za historiju ljudske misli nije u njegovim društveno-političkim pogledima, kao ni u njegovim historijskim, književnim i pravnim radovima (kojih također ima prilično mnogo), nego u njegovoj borbi za obnovu prirodnih nauka i, naročito, u pokušaju stvaranja nove metode prirodno-naučnog istraživanja.

Ontološku i spoznajno-teorijsku problematiku Bacon nije osjećao kao neku posebnu problematiku. Ali u osnovi njegova rješenja problema metode leži određeni ontološki i spoznajno-teorijski stav. Premda pitanje o pravoj prirodi bitka

[31] Ibid., str. 186—187.
[32] Ibid., str. 59.

nije nikad zasebno postavljao i rješavao, Bacon je, raspravljajući problem metode, polazio od pretpostavke, da je svijet materijalan i da postoji nezavisno od ljudske svijesti, vječan, nestvoriv i neuništiv. U »Novom organonu« on kaže da »nikakav požar, nikakva težina ili pritisak, nikakvo nasilje, najzad nikakvo, makoliko dugo, vrijeme ne može pretvoriti u ništa bilo kakvu, makar i najsićušniju česticu materije; ona će uvijek biti nešto i zauzimat će neko mjesto.«[33]

Isto tako, iako Bacon spoznajno-teorijski problem nikad nije analizirao onako, kao što je to na primjer učinio Locke, njegovo učenje o induktivnoj metodi polagalo je temelje empirističkoj spoznajnoj teoriji. Pri tome treba obratiti pažnju na to, da Baconov empirizam i pored svoje jednostranosti ipak nije bio onako krajnje jednostran, kao što se to često misli. To se vidi i iz njegova opisa induktivne metode, koja po njemu uključuje i upotrebu hipoteza, i iz njegovih izričitih izjava. Tako on u svom »Novom Organonu«, upoređujući empiričare sa mravima, koji su nesposobni da stvore nešto originalno, jer samo sabiru i troše hranu, a racionaliste sa paukom, koji sam iz sebe ispreda svoje niti, tvrdi da je pravo filozofsko stvaralaštvo slično pčelinom. Kao što pčela svoj materijal sabire u vrtnom i poljskom cvijeću, ali ga prerađuje i tako stvara med, tako bi trebalo da filozofija ujedini eksperimentalno prikupljanje građe i njeno racionalno prerađivanje u duhu. Također treba imati u vidu, da su se novovjeki empirizam i racionalizam, iako u uzajamnoj suprotnosti, nalazili u zajedničkom frontu prema Srednjem vijeku. Jer srednjovjekovnom shvaćanju, da ljudima bog preko svojih izabranika objavljuje istinu, oni su suprotstavljali uvjerenje novog vremena, da čovjek ispravnom upotrebom svojih prirodnih duhovnih sposobnosti može doći do spoznaje istine.

Baconovo materijalističko-empirističko učenje o metodi usprkos svih svojih metafizičkih jednostranosti i ograničenosti ostaje značajan dokument buđenja ljudske misli iz srednjovjekovnog sna.

[33] »The Works of Francis Bacon«, etc. Vol. I. London 1879, p. 330.

THOMAS HOBBES

Kao i Bacona, problem metode naučnog istraživanja zaokupljao je i Hobbesa. Kritički odmjeravajući ne samo Baconovu empirističku, nego i Descartesovu racionalističku metodu, kao i metodičke postupke, kojima su matematičko-fizičke nauke postizale sve veće uspjehe, on je u svom učenju o metodi pokušao dati neke vrste sintezu empirizma i racionalizma.

Ali ne ostajući samo na problemu metode, Hobbes je također nastojao izgraditi svoj filozofski sistem. Težnja za sistematizacijom, toliko karakteristična za XVII. stoljeće (u koje je Bacon stupio samo jednom nogom) nije slučajna. Poslije kritike sholastike i prodora novih ideja u toku XIV., XV. i XVI. vijeka došlo je vrijeme da se te ideje logički izvedu, obrazlože i srede. Descartes, Hobbes, Spinoza, prihvaćaju se toga posla. Hobbes je svoj posao izvršio do kraja: izgradio je jedan zaokruženi i dovršeni materijalistički filozofski sistem. Ova sistematizatorska tendencija razlikuje Hobbesa od Bacona, kod kojeg je težište bilo na pokazivanju puta i otvaranju perspektiva.

Hobbesova filozofija razlikuje se od Baconove i svojom orijentacijom na društvenu problematiku. Dok je spoznaja prirode bila glavna briga Baconova, u centru Hobbesovih interesa nalaze se društveni problemi. Ni to nije bilo slučajno. Njegovu pažnju usmjeravali su na te društvene probleme burni historijski događaji njegova vremena.

I

Francis Bacon bio je dijete predrevolucioname epohe. Thomas Hobbes, iako nepuna tri decenija mlađi, doživio je i burna revolucionarna zbivanja. U toku svoga dugog, 91-go-

dišnjeg života (1588—1679), bio je očevidac mnogih značajnih događaja engleske historije. Godina Hobbesova rođenja bila je istovremeno godina propasti španjolske »Nepobjedive armade«, njegova mladost protjecala je za vrijeme kraljice Elizabete, a kao zreo čovjek bio je svjedok borbe između parlamenta i feudalnih snaga okupljenih oko kralja. Doživio je i pobjedonosnu buržoasku revoluciju (1640. saziv »Dugog parlamenta«, 1642—1648 građanski rat, 1649. pogubljenje kralja Karla I. i proglašenje republike, 1653—1658 Cromwellova diktatura), kao i restauraciju Stuarta dvije godine poslije Cromwellove smrti (1660).

Prema ovim historijskim događajima Hobbes nije bio ravnodušan. U borbi protiv kralja i parlamenta on se najprije opredijelio za rojaliste, te se pred pobjedonosnim revolucionarnim snagama morao skloniti u Francusku (1640). Ali kad je revolucija pobijedila, počeo je sve više zastupati potrebu pomirenja s njom, te se najzad razišao s rojalistima i vratio natrag u Englesku (1651), gdje je bio povoljno primljen. Poslije restauracije monarhije (1660. god.) vladajući dvorski i crkveni krugovi gledali su ga poprijeko, iako se sam kralj Karlo II. Stuart, njegov bivši učenik, odnosio prema njemu s naizgled velikim poštovanjem i simpatijom (što mu međutim nije smetalo da zabrani štampanje Hobbesove knjige!).

Međutim, iako se Hobbes aktivno zanimao za politička zbivanja svog vremena, ona ga nisu nikad uspjela potpuno uvući u vrtlog dnevnih političkih strasti. Njegov životni put bio je prije svega životni put naučnog radnika i borca za istinu. Završivši studije u Oxfordu zaposlio se kod barona Cavendisha od Hardwicka, kasnijeg Earla od Devonshirea, kao kućni učitelj i putni pratilac njegova sina. Dugogodišnja Hobbesova služba kod porodice Cavendish, s kojom je u toku čitavog života ostao u prijateljskim vezama, kao i neke slične službe, omogućili su mu da najveći dio svoga vremena posveti naučnim studijama kao i da već prije svog jedanaestgodišnjeg izgnaničkog boravka u Francuskoj putuje u inostranstvo u tri maha (1610—1613, 1629-1630, 1634—1636). Ta putovanja po Francuskoj i Italiji, s Parizom kao glavnom stanicom, mnogo su djelovala na intelektualni razvoj Hobbesa, koji je na njima došao u doticaj s mnogima od tada najistaknutijih filozofa (upoznao je Mersenna, Gassendija, Gali-

lea, a nije posve isključeno i Descartesa). Ovaj kontakt s francuskom kulturom, kao i kontakt sa Baconom, kojemu je pomagao u prevođenju njegovih »Eseja« na latinski jezik, imao je veliki utjecaj na filozofske i teorijske poglede Hobbesa, koji su se izgrađivali dosta sporo (iako mlađi od Hobbesa, Descartes je prije razvio svoja originalna shvaćanja).

Svoja glavna djela Hobbes je napisao i objavio u zrelim godinama, i to baš u vrijeme najžešćih revolucionarnih bura. Prvi veći filozofski rad »The Elements of Law, Natural and Politic« (Elementi zakona, prirodnog i političkog), koji je prvobitno izišao 1650. u dva dijela: »Human Nature« (Ljudska priroda) i »De corpore politico« (O političkom tijelu) on je napisao prije svoga bijega u Francusku 1640. godine, t. j. sa preko 50 godina. U francuskom izgnanstvu izdao je knjigu »De cive« (O građaninu, treći dio sistematskog djela »Elementa philosophica«) 1642. god. i pripremio »Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, ecclesiastical and civil«, (objavljen 1651. god. u Londonu) (Leviatan ili materija, forma i vlast crkvene i građanske države). Po povratku u revolucionarnu Englesku dovršio je i izdao »De corpore«, 1655. (O tijelu; prvi dio »Elemenata filozofije)«, »De homine«, 1658. (O čovjeku; drugi dio »Elemenata filozofije«).

Ni u vrijeme restauracije, iako već u dubokoj starosti, Hobbes nije prestao da se aktivno bavi naukom. Vodio je polemike i diskusije s biskupom Brahmallom (o slobodi volje) i s matematičarom Wallisom, preveo je na engleski čitavog Homera, napisao historiju Dugog parlamenta (»Behemoth or the Long Parliament«) pa čak i neku crkvenu historiju u stihovima. Samo je smrt mogla uzeti pero iz ruku ovog energičnog i poletnog mislioca, čije su fizičke potrebe bile uvijek vrlo skromne, a žeđ za istinom — neutaživa.

II

U centru Hobbesova teorijskog interesa bila je problematika čovjeka i društva, glavna njegova težnja bila je da izgradi jedan cjeloviti i sveobuhvatni filozofski sistem, u kojem bi i područje društvenog života bilo uključeno i prirodno objašnjeno a glavna teza, na kojoj je pokušao izgraditi

čitav svoj sistem, bila je, da realno postoje samo pojedinačna materijalna tijela i da je svaka promjena samo kretanje tijela.

Ova osnovna materijalistička teza Hobbesova leži i u osnovi njegove definicije filozofije.

Filozofija se po Hobbesu može prije svega odrediti kao »racionalna spoznaja posljedica ili pojava iz njihovih poznatih uzroka ili izvora i obrnuto mogućih uzroka ili izvora iz poznatih posljedica.«[1]

Precizirajući pojam »racionalne spoznaje« on ističe, da pod taj pojam ne potpada znanje, koje počiva na osjetnom opažanju i pamćenju, kao ni praktični razum. Racionalna spoznaja je računanje, t. j. zbrajanje i oduzimanje. Racionalna spoznaja dobivena putem zbrajanja je, na primjer, kad konstatirajući da je nešto (1) tijelo, (2) živo i (3) razumno, zaključujemo, da imamo pred sobom razumno živo biće ili čovjeka. Na sličan način zbrajanjem predočaba četverokut, istostran, pravokutan, nastaje predodžba kvadrat.

Što se tiče predmeta filozofije, on bi prema naprijed navedenoj definiciji bio uzročno-posljedična povezanost pojava. Međutim, pošto je napomenuo, da su pojave samo »sposobnosti ili moći tijela« Hobbes bliže određuje predmet filozofije govoreći da je to »svako tijelo, čije proizvođenje pojmovno shvaćamo i koje u tom pogledu možemo uporediti s drugim tijelima; ili također, kod kojeg se vrši sastavljanje i rastavljanje, t. j. svako tijelo o čijem proizvođenju i svojstvima imamo spoznaju.«[2]

U skladu s ovakvim određenjem predmeta filozofije Hobbes iz područja filozofije isključuje učenje o bogu, anđelima i svim drugim izmišljenim neempirijskim bićima, koja nisu nikakva tijela (i kod kojih prema tome nema ni postanka ni svojstava), a isto tako i historiju (prirodnu i političku) kao nauku, koja se temelji na iskustvu i autoritetu i u kojoj je neprimjenljivo računanje, a također i astrologiju, proročke vještine, učenje o poštovanju boga kao i svako ne samo lažno nego i dobro neobrazloženo učenje; jer sva ta učenja, koja

---

[1] Thomas Hobbes: »Grundzüge der Philosophie. Erster Teil. Lehre vom Körper«. In Auswahl übersetzt und herausgegeben von M. Frischeisen-Köhler. Der Philosophischen Bibliothek Bd. 157. Leipzig. Verlag von Felix Meiner 1915. Str. 28.

[2] Ibid., str. 33.

potječu iz božanske objave, crkvenog autoriteta i sličnih izvora mogu biti samo predmet vjerovanja, a ne nauke.

Polazeći od svoje definicije filozofije Hobbes je izveo određeni zaključak i o društvenom zadatku i značenju filozofije. Otkrivajući uzročnu vezu među pojavama, filozofija nam omogućuje da predviđamo posljedice, te da se tim predviđanjem koristimo radi poboljšanja ljudskog života. »Nauka služi moći!« — kaže on. I dalje: »I svaka spekulacija na kraju svršava s radnjom ili izvršenjem.«[3]

Iz svoje definicije filozofije Hobbes izvodi i njenu podjelu. Filozofija proučava tijela, pa kako postoje dvije osnovne vrste tijela, prirodna i umjetna (t. j. država), tako se i filozofija dijeli na filozofiju prirode i filozofiju države. Kako je međutim element umjetnog tijela, čovjek, istovremeno i najsavršenije prirodno tijelo, potrebno je iz učenja o državi izdvojiti učenje o čovjeku. Tako se filozofija raščlanjuje na tri osnovna dijela, koja je Hobbes obradio u tri dijela svog sistematskog rada »Elementa philosophica«.

Već iz Hobbesove definicije filozofije može se djelomično vidjeti njegov odnos prema Baconu. Kao i Bacon on naglašava praktično značenje filozofije. Kao i Bacon on smatra, da je otkrivanje kauzalnih veza u materijalnoj stvarnosti zadatak filozofije. Ali predmet spoznaje određen je već mnogo jasnije i bez primjese sholastičke terminologije: to nisu »forme« nego »tijela i njihove pojave.«

Prema krugu problema, koje po njemu obuhvaća filozofija, Hobbes je također blizak Baconu, ali ide za korak dalje. On kao i Bacon identificira filozofiju sa naukom, isključujući iz nje historiju i religioznu »objavu«. Međutim, za razliku od Bacona, koji je u okviru filozofije ostavio učenje o bogu (racionalnu teologiju), Hobbes u okviru filozofije ostavlja samo učenje o čovjeku i prirodi, potpuno isključujući boga kao objekt filozofije. To je svakako, u odnosu prema Baconu, bio značajan korak naprijed.

III

I u svom učenju o metodi Hobbes ide dalje od Bacona. Tu se osjeća Descartesov i još više Galileov utjecaj. Onu me-

[3] Ibidem, str. 31.

todu, koju je Galilei primjenjivao u praksi pokušao je Hobbes teorijski obrazložiti.

U skladu sa svojom definicijom filozofije kao racionalne spoznaje uzročnih veza, Hobbes definira metodu filozofije kao »najkraći put da se pronađu posljedice iz njihovih poznatih uzroka i uzroci iz njihovih poznatih posljedica.«[4] A iz ove definicije Hobbes izvodi zaključak, da postoje dvije osnovne metode u filozofiji: kompozitivna ili sintetička i rezolutivna ili analitička. Sintetičkom metodom izvodimo posljedice iz njihovih uzroka, a analitičkom otkrivamo uzroke pojava, koje su nam date u iskustvu. U bližem određenju analitičke i sintetičke metode Hobbes nije posve dosljedan ni precizan. Ipak, može se zaključiti, da odnos tih dviju metoda izgleda ovako: sintetička (deduktivna) metoda je ideal naučne spoznaje. Ali ona pretpostavlja neke univerzalne polazne principe. Te principe postavlja analitička metoda polazeći od osjetnog opažanja. U VI. glavi svoje knjige »De corpore«, spomenuvši da je metoda filozofije »djelomično analitička, djelomično sintetička«, Hobbes dodaje: »Analitičko je naime postavljanje principa polazeći od osjetilnog opažanja; ostalo je naprotiv sintetičko.«[5] Na drugom mjestu kaže, da je »pri istraživanju uzroka potrebna dijelom analitička, dijelom sintetička metoda; analitička da utvrdi pojedinačne pretpostavke posljedice; sintetička — da u ukupni efekt sažme ono, što ove pojedinačne pretpostavke prouzrokuju svaka za sebe.«[6]

Dakle, analiza postavlja prve principe, koji su ujedno najopćenitije istine, a sinteza iz njih deduktivno, putem niza silogizama, izvodi sve ostalo.

Prvi principi, koje otkrivamo i postavljamo analitičkom metodom, jesu definicije univerzalija. U ovoj točci Hobbes se zapleće u protivurječnosti. S jedne strane, on kaže, da analiza postavlja te principe polazeći od onoga, što nam je dato u osjetnom iskustvu, da ona ide »od osjetnog opažanja stvari k univerzalnim principima«,[7], a s druge strane tvrdi, da su ti principi »od prirode poznati«, da »oni doduše trebaju objašnjenje, ali ne dokaz«,[8] i štoviše »da oni uopće ne tre-

---

[4] Ibid., str. 77.
[5] Ibid., str. 84.
[6] Ibid., str. 86.
[7] Ibid., str. 89.
[8] Ibid., str. 80 i 89.

baju nikakvu metodu.«[9] Međutim, s treće strane, negira se jedno i drugo, jer se tvrdi, da su te definicije »istine, koje su pronalazači jezika samovoljno utvrdili.«[10] Jer: »Sud, da je čovjek živo biće (da damo primjer) samo je zato istinit, jer se ljudima jednoć svidjelo, da ova dva imena (t. j. čovjek i živo biće) dadu istoj stvari.«[11]

Na taj način, u pitanju o porijeklu polaznih principa dedukcije Hobbes se zapleo. Da li ona te principe proizvoljno postavlja, ili su oni neke prirođene istine, ili se otkrivaju nekom drugom posebnom metodom? Svako od tih rješenja ima svoje teškoće i Hobbes se, kako izgleda, nije mogao potpuno opredijeliti niti za jedno.

Kad su prvi principi postavljeni, onda primjenjujemo sintetičku (kompozitivnu) metodu. Njom se najprije izgrađuje geometrija (jer »uzalud se studira filozofija prirode, ako se ne počne geometrijom«[12]) a zatim učenje o kretanju (mehanika). Taj deduktivni niz prekida se međutim pri prijelazu od mehanike na fiziku, jer su nam fizičke pojave date samo u osjetnom opažanju i sve znanje o njima i njihovim principima počiva na osjetu. Upravo zato što se tu deduktivni niz prekida, naše spoznaje o uzrocima tih pojava nisu apsolutno nužne nego hipotetične. Mi ne možemo istražiti »kako se proizvode« te pojave, nego samo kako bi one »mogle biti proizvedene.«[13]

Na fizici počiva filozofija morala, a na ovoj filozofija države. Međutim principi filozofije države mogu se po Hobbesu izvesti ne samo deduktivno (sintetički) iz prvih principa filozofije, nego i analitičkom metodom. Štoviše sam Hobbes nije ni pokušao da ih objasni prvom metodom.

Hobbes je tako napravio interesantan pokušaj sinteze induktivne i deduktivne metcde, pri čemu je dedukcija uzeta kao osnovna i idealna metoda, kojoj indukcija služi samo kao pomoćno sredstvo i dopuna. Ali on nije uspio ujediniti indukciju i dedukciju u organsku cjelinu. Ispala je prije neka mehanička koegzistencija i raspodjela interesnih sfera između

---

[9] Ibid., str. 80.
[10] Ibid., str. 54.
[11] Ibid., str. 53.
[12] Ibid., str. 83.
[13] Ibid., str. 160.

indukcije i dedukcije. Usprkos tome ovaj Hobbesov pokušaj zaslužuje pažnju kao prvi značajan pokušaj sinteze indukcije i dedukcije, empirizma i racionalizma u novijoj filozofiji.

IV

U svom djelu »De corpore« iznio je Hobbes svoje logičko-metodološke, ontološke, spoznajnoteorijske i prirodno-filozofske poglede.

Hobbesova logika je nominalistička. Osnovni element mišljenja je po Hobbesu *»ime«*. »Ime« je riječ koja vrši dvostruku funkciju: ona je *»biljeg«* (nota), koji služi da nas podsjeti na neke naše ranije misli, a također i *»znak«* (signum), t. j. sredstvo za saopćavanje naših misli drugima. Imena nemaju nikakve sličnosti sa stvarima, koje »obilježuju« i »označuju«, nego im se daju sasvim proizvoljno. Univerzalnim imenima (na pr. čovjek, drvo) ne odgovaraju neki univerzalni predmeti, nego su ona samo biljeg i znak, koji je zajednički mnogim pojedinačnim stvarima.

Zbrajanjem, t. j. povezivanjem dvaju imena pomoću kopule nastaje *»rečenica« (propositio)*. Njome se izražava, da se ta dva imena odnose na istu stvar ili da je »prvo ime sadržano u drugom«. Istinit je sud, čiji je predikat ime stvari, čije je ime i subjekt.

Zbrajanjem dviju rečenica s jednim zajedničkim imenom nastaje silogizam, čiji je rezultat treći sud, u kojem se povezuju dva još nepovezana imena. Može se također reći, da je silogizam zbrajanje triju imena.

Kao što se vidi, Hobbesova logika je izrazito nominalistička. U njoj uopće nema govora o pojmovima i sudovima, nego samo o imenima i rečenicama. Ime je osnovni element te logike.

Svako je ime naziv za pojedinačnu stvar. Međutim pojedinačne stvari, kojima se daju imena, mogu se podijeliti na četiri kategorije: tijela, akcidencije, fantazme i sama imena.

Od ovih četiriju kategorija svih stvari nezavisno od subjekta i potpuno samostalno postoje samo tijela. *Tijelo* Hobbes definira kao »ono što se nezavisno od našeg mišljenja podudara s bilo kojim dijelom prostora ili se proteže zajedno s njim.«[14]

---

[14] Ibid., str. 105.

Prema ovoj tipično mehanističko-materijalističkoj definiciji uz postojanje nezavisno od naše svijesti kao jedina suštinska karakteristika tijela navodi se protežnost (prostiranje, prostornost). Međutim ni protežnost nije isto što i tijelo. Ona je samo akcidencija tijela. Što je *akcidencija*, kaže Hobbes, lakše je objasniti primjerima nego definicijom. Kao primjer akcidencija on uz protežnost navodi promjenu mjesta i mirovanje. Ipak on pokušava dati i definiciju akcidencije, ali daje dvije formulacije, koje nisu potpuno u skladu. Tako, s jedne strane, definira akcidenciju kao »sposobnost tijela, kojom ono izaziva u nama predodžbu o sebi«,[15] a s druge strane, kao »način našeg opažanja tijela«.[16] Iako je u prvoj definiciji sadržan i subjektivni element, a ni u drugoj nije potpuno isključen objektivni, ipak je po prvoj definiciji akcidencija u osnovi *objektivna* sposobnost tijela, a po drugoj *subjektivni* način opažanja.

Međutim, ako uzmemo u obzir sve, što je Hobbes govorio o akcidencijama, očigledno je, da prva definicija adekvatnije izražava Hobbesovo mišljenje. U skladu je s prvom definicijom, na primjer, kad Hobbes naglašava, da se akcidencije nalaze u tijelu, iako ne kao njegovi dijelovi, nego onako »kako je veličina ili mirovanje ili kretanje u onome, što je veliko, što miruje ili što se kreće.«[17]

Akcidencija ima različitih vrsta. Neke su zajedničke svim tijelima i bez njih ni jedno tijelo ne može postojati. To su protežnost i oblik. Ostale akcidencije, kao mirovanje i kretanje, boja, tvrdoća i slično nisu zajedničke svim tijelima, pa mogu nestati i biti zamijenjene drugima, a da tijelo ne prestane postojati.

Akcidencija, radi koje jednom tijelu dajemo određeno ime, zove se suština ili esencija. Esencija pak, ukoliko je proizvedena, zove se forma. Tijelo u odnosu na bilo koju akcidenciju naziva se subjekt, a u odnosu na formu materija. Materija, koja je zajednička svim tijelima i koju po Aristotelovu primjeru nazivaju *materia prima*, nije neko posebno tijelo nego samo jedno korisno ime. »Ona naime označava predodžbu tijela bez obzira na formu i akcidenciju, izuzima-

---

[15] Ibid., str. 106.
[16] Ibid., str. 106.
[17] Ibid., str. 107.

jući samo veličinu ili protežnost i sposobnost primati forme i akcidencije.«[18]

Što se tiče prostora i vremena, oni po Hobbesu nisu čak ni akcidencije tijela, oni su samo fantazme, to jest naše predodžbe o akcidencijama tijela. Prostor je fantazma stvari, koje postoje izvan nas, pri kojoj promatramo samo tu njihovu akcidenciju da egzistiraju nezavisno od našeg duha, a vrijeme je »fantazma ranijeg i kasnijeg u kretanju«. To znači, da u osnovi prostora i vremena leže dvije realne osobine, dvije akcidencije tijela: veličina (ili protežnost) i kretanje. Međutim prostor i vrijeme su samo subjektivne predodžbe o tim objektivnim akcidencijama. Iako bi se veličina tijela mogla nazvati realnim prostorom a naša predodžba o njoj imaginarnim prostorom Hobbes ističe da on riječju »prostor« označuje uvijek samo imaginarni prostor.

Prostor i vrijeme su po Hobbesu subjektivni, ali također imaju svoju objektivnu osnovu. To vrijedi i za sve druge naše fantazme i za ljudsku svijest uopće. Tijelo i njegove akcidencije mogu postojati nezavisno od svijesti, ali svijest ne može postojati nezavisno od materijalnih tijela.

Svi psihički procesi počivaju na osjetima, koji su izvor svih naših znanja o tijelima i njihovim promjenama. A osjet nije nešto nematerijalno, nego promjena tijela, koje osjeća. Uzrok osjeta je vanjsko tijelo ili objekt, koji bilo neposredno (kao kod okusa i dodira) bilo posredno (kao kod gledanja, slušanja i mirisanja) vrši pritisak na određeni osjetilni organ. Taj se pritisak preko živaca, membrana i t. d. prenosi do mozga i srca, gdje izaziva otpor i protupritisak, koji, zato što se usmjerava van, izgleda kao da stvarno jest negdje izvan čovjeka. A taj privid ili fantazma jest osjet. Prema tome različiti osjetni kvaliteti su u vanjskim predmetima samo različite vrste kretanja materije, a osjeti su samo fantazme unutrašnjih kretanja, koja nastaju u nama uslijed djelovanja vanjskih predmeta na naša osjetila. Predodžbe mašte i pamćenja samo su uslijed neprisutnosti objekta oslabljeni osjeti, pamćenje mnogih stvari čini iskustvo, maštanja onih, koji spavaju, zovemo snovima i t. d. Jednom riječi svi psihički procesi imaju svoju osnovu u krajnjoj liniji u osjetima.

---

[18] Ibid., str. 118.

Tako vidimo, da čitavo Hobbesovo psihološko, logičko, spoznajnoteorijsko i ontološko učenje počiva na tezi o pojedinačnom tijelu i njegovim akcidencijama kao onom, što realno postoji. Ta je teza bila nominalistička, jer je insistirajući na pojedinačnosti realnih tijela pretvarala opće pojmove u proizvoljno odabrana imena. Ona je bila mehanicističko-materijalistička (mogli bismo možda reći i geometristička), jer je priznajući egzistenciju tijela nezavisno od naše svijesti ujedno svodila tijelo na protežnost, a sve promjene tijela na mehaničko kretanje.

Svojim nominalističkim oblikom nastavljala je ta teza tradicije srednjovjekovnog engleskog nominalizma i Bacona, a svojim mehanicizmom i geometrizmom, svojom težnjom da negira kvalitativnu raznolikost materijalnog svijeta (koju je Bacon svojim učenjem o 23 vrste kretanja i o formama afirmirao), svojom težnjom da reducira materijalnost na protežnost, kretanje na promjenu mjesta i uopće kvalitativno na kvantitativno, ona je adekvatno izražavala matematičko-geometrijski duh prirodnih nauka svoga vremena.

Svojim materijalističkim učenjem udarao je Hobbes protiv idealističkih predrasuda srednjovjekovnog realizma kao i protiv Descartesova dualizma.[19] Doduše nominalistički i mehanicistički oblik toga materijalizma nužno je uvjetovao neke koncesije idealizmu i prema tome unutrašnje nedosljednosti u Hobbesovu učenju. Tako svojim učenjem o subjektivnosti prostora i vremena, koje nikako nije potpuno idealističko (jer on nalazi i neke objektivne osnove subjektivnih predočaba prostora i vremena), ali svakako sadrži i koncesije idealizmu, Hobbes dolazi u suprotnost sa svojim učenjem o kretanju kao objektivnoj akcidenciji tijela (jer kretanje definira kao promjenu mjesta u prostoru, a vrijeme također označuje kao pretpostavku kretanja).

---

[19] Kritički stav Hobbesov prema Descartesu vidi se iz njegovih prigovora Descartesovim »Meditacijama« (»Meditationes de prima philosophia«). Descartes, koji se 1639. nastanio u Holandiji, završio je u početku 1640. svoje »Meditacije«, pa je (1640) rukopis poslao u Pariz svom prijatelju filozofu Marinu Mersennu (s kojim je jedino održavao stalnu vezu) s molbom da mu prikupi primjedbe tamošnjih filozofa. Mersenne je taj rukopis dao na čitanje i Hobbesu, koji je napisao svoje primjedbe. U njima on s materijalističkih pozicija kritizira Descartesove »Meditacije«. Kritizirajući Descartesov dualizam, kao i njegovu teoriju urođenih ideja, argumente za egzistenciju boga i t. d., Hobbes je dokazivao, da je »opravdanija pretpostavka, da je supstancija koja misli materijalna, nego druga, da je ona imaterijalna«, i da su duh i mišljenje samo »kretanje u stanovitim dijelovima organskog tijela.« U svom odgovoru Descartes je odbacio sve Hobbesove prigovore i porekao im gotovo svaku vrijednost.

Međutim i pored svojih slabosti i nedosljednosti Hobbesov filozofski sistem ostaje najsveobuhvatniji, najradikalniji, najdublji i najtemeljitije obrazloženi materijalistički filozofski sistem novog vremena u najmanju ruku sve do pojave Holbachova »Sistema prirode«.

V

Društveni problemi bili su kod Bacona u drugom planu. Nova metoda prirodnih nauka bila je njegov glavni cilj. Osnovna težnja Hobbesova bila je naprotiv obračun sa srednjovjekovnim teološkim shvaćanjima čovjeka i društva, a prije svega objašnjenje problema države na prirodan i racionalan način.

Problem države nije slučajno zainteresirao Hobbesa. Revolucija, građanski rat, krv, pustošenje, skidanje jedne okrunjene glave, revolucionarna diktatura, restauracija monarhije — svi ti burni događaji sredinom XVII. vij. tražili su svoje teorijsko objašnjenje, svoje teorijsko opravdanje ili osudu, svoj program ili kritiku. Borba se vodila oko vlasti u državi; trebalo je stvoriti teoriju države. Toga se i prihvaća Hobbes.

U svom učenju o državi Hobbes se suprotstavlja srednjovjekovnom shvaćanju i radikalno razvija elemente novog shvaćanja, koji se nalaze i kod nekih drugih renesansnih mislilaca (J. Althusiusa, H. Grotiusa, S. Puffendorfa i drugih).

Prema tomističkom crkvenom učenju čovjek je od prirode uključen u jedan svjetski božanski poredak, čiji je sastavni dio i država. Iako nije savršena kao crkva, država je najsavršenija prirodna zajednica, preduslov moralnog života i sreće ljudi. Ona nije samo neka moralna ili pravna obaveza ili norma, nego jedna konkretna realnost, koja je data prije pojedinca i izvan koje pojedinac ne može egzistirati.

Novovjeko shvaćanje, čije se klice javljaju već prije Hobbesa, ali koje on prvi radikalno i konzekventno formulira, preokreće ovaj odnos. Nije država, nego je pojedinac prva realnost. Prirodno stanje čovjekovo nije državno ni društveno stanje. Čovjek je po prirodi slobodan pojedinac. Država nije prirodna zajednica, nego umjetna tvorevina, koja ima svoj smisao i opravdanje jedino ukoliko zadovoljava i osigurava određene realne potrebe pojedinaca. Ona je dobra samo ako

je njeno uređenje takvo, kao da je ono rezultat slobodno sklopljenog društvenog ugovora među pojedincima.

Suprotstavljanje prirodnog stanja i države, prirodno pravo i prirodni zakon, te društveni ugovor — tim riječima mogli bi se izraziti okviri, u kojima se najčešće kreće društvena misao XVI.—XVIII. v. u svojoj borbi protiv srednjovjekovnih shvaćanja. Međutim i u tim okvirima moguće su velike razlike u mišljenjima. Da li je čovjek nekada stvarno bio u prirodnom stanju ili je to samo jedno fiktivno stanje, u kojem bi čovjek bio da nema države? Da li je društveni ugovor historijska činjenica ili pravna pretpostavka? Da li je čovjek-pojedinac po prirodi dobar ili zao i da li država treba da zaštiti njegovu prirodnu dobrotu ili obuzda njegovu zloću? Kakav oblik upravljanja može najbolje zadovoljiti potrebe pojedinaca, koji se ujedinjuju u državu? Ova i niz drugih pitanja mogu se riješiti na vrlo različite načine.

Thomas Hobbes smatra zabludom mišljenje, da je čovjek od prirode društveno biće, da on od prirode teži udruživanju s drugim ljudima. Čovjek je naprotiv od prirode egoist, njegova je osnovna težnja samoodržanje. On želi da održi svoj život i zdravlje a izbjegne smrt i patnje, pa makar i na račun tuđe štete. Čovjek od prirode teži gospodstvu, a ne društvu. Njegova trajna i neumorna težnja za vlašću prestaje jedino kad umre.

Svi ljudi su od prirode jednaki i po tjelesnim i po duhovnim sposobnostima (razlike su male a osim toga, ukoliko je neka osobina slabije razvijena, nju nadoknađuje druga, koja je razvijena jače) i imaju jednako pravo na sve stvari. Upravo uslijed te jednakosti, kada dva čovjeka žele upotrebiti na svoju korist istu stvar, ni jedan ne će da ustupi, te među njima dolazi do sukoba, u kojem jedan nastoji uništiti drugoga. Čovjek je čovjeku vuk *(Homo homini lupus)*. Kako svaki čovjek predstavlja potencijalnu opasnost za drugoga, prirodno se rađa nepovjerenje i strah, a iz straha rat. Jer čovjek se od tuđeg napada može najlakše obraniti tako da ga preduhitri, da silom pokori ili onemogući druge ljude. Prema tome je *bellum omnium contra omnes* (rat svih protiv sviju) *prirodno stanje* čovjekovo. U tom stanju, u kojem je svaki pojedinac prepušten zaštiti vlastite snage, nema ni svojine ni pravednosti, nego svatko ima pravo da čini sve, što smatra da mu

može koristiti u borbi za samoodržanje. Sva su sredstva i svi postupci dopušteni.

Na taj način prirodno stanje čovjekovo je rat svakoga protiv svakoga. To je stanje jadno, jer se u njemu ne mogu razvijati ni industrija, zanati, trgovina, ni nauka, književnost, umjetnost. U njemu vlada opća nesigurnost, strah, uzajamno nepovjerenje i sumnjičavost, smrtna opasnost, a čovjekov je život tu »samotan, jadan, prljav, surov i kratak«.

Strah od smrti i želja za mirnim i udobnim životom podstiču čovjeka da traži izlaz iz stanja rata, a razum pokazuje put, koji vodi u mir. Taj put razum pokazuje otkrivajući prirodne zakone. *Prirodni zakon* je takvo opće pravilo razuma, koje propisuje što čovjek mora, a što ne smije činiti, da bi se što uspješnije održao na životu. Prirodnih zakona ima mnogo, ali svi oni proistječu iz prvog i osnovnog, koji kaže, da svatko treba da teži za mirom, dokle god ima nade da ga postigne; a kad ga ne može postići, može pribjeći ratu. Iz ovog osnovnog zakona slijedi drugi, prema kojemu čovjek, ako su drugi voljni da učine to isto, mora i sam biti voljan da se odrekne svog prirodnog prava na sve u onoj mjeri, u kojoj to zahtijevaju interesi mira i da se zadovolji s toliko slobode prema drugima, koliko bi drugima prepustio prema sebi samom. Drugim riječima, ovaj zakon traži da prenesemo na druge ona prava, koja bi, kad bismo ih zadržali, sprečavala mir ljudskog roda. Odatle proistječe treći zakon, koji traži, da budemo pravedni, t. j. da poštujemo ugovore, kojima smo svoja prava prenijeli na druge, a zatim slijedi niz drugih zakona. Oni propisuju da budemo zahvalni na dobročinstvima, da opraštamo prošle uvrede ljudima, koji se iskreno kaju, i t. d. Sva se ta pravila svode na jedno: »Ne čini drugome ono, što ne bi želio da se tebi učini.«

Prema tome prirodni zakon se bitno razlikuje od prirodnog stanja. Prirodno stanje je stanje u kojem vlada prirodno pravo, t. j. pravo svakoga na sve, apsolutna sloboda. Prirodni zakon traži da se ograniči prirodno pravo i da se tako učini kraj prirodnom stanju i stvori *država.*

Država je umjetno tijelo. Nastaje na osnovu ugovora, kojim svi na nekoj teritoriji nastanjeni pojedinci prenose na jednog čovjeka ili skupinu ljudi dio svojih prirodnih prava, s time, da im taj čovjek (ili skupina) osigurava miran život.

Hobbes je definira kao »jednu ličnost,[20] čija volja uslijed ugovora više ljudi vrijedi kao volja sviju, tako da ona može upotrebiti sile i moći pojedinaca za zajednički mir i zaštitu.«[21]

Nosilac te ličnosti zove se suveren i ima suverenu vlast, a svi ostali su njegovi podanici. Suveren može biti ili jedan čovjek (tada je to monarhija) ili skupština svih građana (= demokracija) ili jedan dio njih (= aristokracija) a svoju vlast on može zadobiti bilo tako da mu se iz straha pokore oni, koje je pobijedio u ratu (to je prirodno porijeklo države), bilo da mu se dobrovoljno potčine oni, koji od njega očekuju zaštitu protiv nekog drugog, koga se boje (to je postanak osnivanjem ili institucijom).

Bez obzira na to tko je suveren i kako je došao do vlasti, njegova su prava velika i nedjeljiva. On odlučuje o ratu i miru, on određuje zakone, izabire suce, zapovjednike i činovnike, propisuje nagrade i kazne. On također prosuđuje, koje su doktrine i religije ispravne a koje nisu. Sve što učini suveren dobro je i nitko ga ne može optužiti ni kazniti zbog bilo kakvog postupka niti mu može oduzeti njegovu vlast. Jednom riječju, suverena vlast mora biti apsolutna. Samo u nekim, posve izuzetnim slučajevima (na pr. kad bi suveren tražio od nekog da ubije sam sebe ili drugog čovjeka) podanik može bez nepravde odbiti da izvrši naredbu. Iako takva neograničena vlast može imati mnoge loše posljedice, one su po Hobbesovu mišljenju daleko manje od nesreća, koje sa sobom donosi prirodno stanje.

O tome, koja je od tri državne forme (monarhija, aristokracija, demokracija) najbolja, Hobbes je donekle mijenjao mišljenje. U djelu »Elements of law« on smatra, da je najbolja forma upravljanja monarhija. U »De cive« (1642) zastupa isto mišljenje, ali ujedno u predgovoru kaže, da nije htio »reći ništa, iz čega bi se moglo zaključiti, da po mom mišljenju aristokratskoj ili demokratskoj državi građani duguju manje poslušnosti nego monarhističkoj. Jer, premda sam u X. glavi pokušao pokazati pomoću nekih razloga, da je monarhija prikladnija od drugih državnih formi (što je u ovom spisu jedina točka, koja, priznajem, nije dokazana, nego samo

[20] Izraz »jedna ličnost« upotrebljava Hobbes za državu zato, što u njoj vlada jedna volja.

[21] Thomas Hobbes: »Elementa philosophica de cive«. Amsterdam: 1647. Str. 83. Vidi i definiciju države na str. 164. ove knjige.

učinjena vjerojatnom), ipak sam više puta i izričito rekao, da državna vlast u svakoj državnoj formi mora biti najviša i svuda jednaka.«[22] U »Leviathanu« Hobbes također ističe razne prednosti monarhije, ali navodi i njene slabe strane, te nijednu formu upravljanja ne proglašuje izričito najboljom. Naprotiv, on upozorava da se o tome, koja je od ove tri forme najbolja, ne smije raspravljati tamo, gdje već postoji bilo koja od njih, nego »onu, koja je tu, treba uvijek preferirati, podržavati i smatrati za najbolju, jer je i protiv zakona prirode i protiv božanskog pozitivnog zakona, da se čini nešto što bi bilo usmjereno na njeno obaranje.«[23]

Ono, što je bitno za Hobbesa, to nije ova ili ona forma državne vlasti, nego to da ona bude koncentrirana u rukama jednog (individualnog ili kolektivnog) suverena, koji je ne dijeli ni s kim drugim.

Iz ovog općeg stava Hobbesova proističe, da u državi ne može postojati ni crkvena vlast, koja bi bila nezavisna od civilne ili čak možda i iznad nje. Prava, koja suveren ima u odnosu na religiju i crkvu, proističu kako iz prirode same državne vlasti, tako i iz prirode religije i crkve.

Korijen religije nalazi se po Hobbesu samo u čovjeku. Čovjekova briga za budućnost navodi ga da istražuje uzroke stvari, jer mu spoznaja uzroka omogućuje da predvidi buduće događaje. Međutim, kako ne mogu otkriti uzroke mnogih pojava, ljudima misao o budućnosti uliva strah od smrti, siromaštva i drugih nevolja. Taj strah, koji je posljedica ljudskog neznanja, stvara vjeru u bogove kao uzročnike neobjašnjivih pojava. Kako se ljudi međusobno mnogo razlikuju, nije čudo, što su i bogovi, ti proizvodi njihove preplašene mašte, neobično različiti. Hobbes doduše tvrdi da, za razliku od mnogobožačkih bogova, predodžba o jednom vječnom, beskrajnom i svemogućem bogu ne potječe toliko iz straha, koliko iz razmišljanja o uzrocima stvari, koje, vodeći od jedne pojave do njenog uzroka, od toga uzroka do njegova uzroka i tako dalje, najzad logično dovodi do zaključka, da mora postojati jedan prvi i krajnji uzrok svih stvari. Međutim, definirajući pojmove »religija«, »praznovjerje« i »prava religija« Hobbes ipak ističe strah kao suštinu svake religije. On kaže:

---

[22] Op. cit., str. 10.
[23] »Leviathan« by Thomas Hobbes. Edited with an Introduction by M. Oakeshott. Oxford. P. 361.

»*Strah* od nevidljive sile, bilo da ju je izmislio duh, bilo da je zamišljaju prema pričama, koje su javno dopuštene, jest *religija;* ako nisu dopuštene, tada je to *praznovjerje.* A kad je zamišljena sila zaista takva, kakvu je zamišljamo, tad je to *prava religija.*«[24]

Kao što vidimo praznovjerje i religija u ovim su definicijama u suštini izjednačeni. Oni se ne razlikuju po nekim svojim unutrašnjim svojstvima, nego po jednoj okolnosti, koja im je vanjska (postojanje ili nepostojanje javne sankcije).

Što se tiče »prave religije«, to u Hobbesovoj filozofiji ostaje čisto teorijski pojam, bez ikakve primjene u praktičnom životu. Kako je vjerovanje po svojoj prirodi nevidljivo, mi u sebi možemo slobodno vjerovati u što hoćemo i bilo koju religiju možemo smatrati pravom. Međutim, kako su naše riječi i postupci nešto, što se tiče i drugih ljudi, oni se moraju kretati u okvirima, što ih propisuje sila, čiji je zadatak reguliranje uzajamnih odnosa među ljudima, t. j. država. Nosilac suverene vlasti ima vrhovnu vlast ne samo u državnim, nego i u crkvenim poslovima. On propisuje crkvene zakone i određuje koja su religiozna vjerovanja prikladna za mir i treba da se propovijedaju, a koja ne. Ako želi, suveren može upravu religioznih poslova u svojoj zemlji povjeriti papi, nekom biskupu ili skupu biskupa. Ali njemu uvijek ostaje vrhovna vlast i pravo da bilo kojeg crkvenog dostojanstvenika imenuje ili smijeni. Ovo stanovište Hobbes obrazlaže ne samo argumentima razuma, nego i brojnim citatima iz Sv. pisma.

Iako danas nije teško uočiti slabe točke i historijsku ograničenost Hobbesove društveno-političke koncepcije, ona je za svoje vrijeme predstavljala značajno naučno dostignuće.

Učenje o prirodnom stanju kao ratu svih protiv sviju počivalo je na nehistorijskoj i metafizičkoj pretpostavci, da postoji jedna vječna i nepromjenljiva ljudska priroda i da je ona identična s onom konkretnom ljudskom prirodom, koja se historijski formira u buržoaskom društvu (rat svih protiv sviju samo je apsolutiziranje one situacije, koja vlada u buržoaskom društvu, gdje je čovjek čovjeku zaista vuk). Međutim, iako nehistorijsko i jednostrano to učenje unapređivalo je ljudsku spoznaju ukoliko je bilo usmjereno protiv naivnih iluzija o prirodnoj dobroti čovjekovoj i o sretnom životu u

---

[24] Ibid., str. 35.

nekom davno prošlom prirodnom stanju (u »zlatnom vijeku« ili »zemaljskom raju«) te je upućivalo na realističnije proučavanje motiva ljudske djelatnosti.

Isto tako korak naprijed predstavljalo je Hobbesovo shvaćanje prirodnih zakona. Iako se njegovi prirodni zakoni (pravednost, zahvalnost, opraštanje uvreda i t. d.) sadržajno većinom poklapaju sa kršćanskim moralnim normama, oni se od ovih bitno razlikuju, jer svoje pretenzije na obavezno poštivanje ne crpu iz božanske volje, iz koje po kršćanskom shvaćanju potječu, nego iz ljudskog razuma, koji ih je otkrio kao pravila korisna za održanje života.

Tretirajući državu kao umjetnu, racionalno konstruiranu tvorevinu, zasnivajući je na društvenom ugovoru slobodnih pojedinaca, koji su došli do spoznaje prirodnih zakona, Hobbes ostaje u granicama idealističkog shvaćanja države i društva. Ne razlikujući pojmove »država« i »društvo« i ne uviđajući, da se društveni problemi ne mogu svesti na odnos: pojedinac — društvo, jer pored pojedinca i društva postoje i društvene grupe (u prvom redu klase, a zatim i staleži, slojevi i t. d.) sa svojim posebnim interesima, Hobbes je morao ostati dosta daleko od objašnjenja pravih uzroka postanka države. Ipak je njegovo učenje o državi predstavljalo korak naprijed prema srednjovjekovnom teološkom shvaćanju države kao sastavnog dijela božanskog svjetskog poretka, jer je postanak, suštinu, funkcije i prava države nastojalo objasniti i obrazložiti bez intervencije natprirodnih sila.

Iz istog razloga i Hobbesovo učenje o potrebi apsolutne vlasti suverena u državi previše je smjelo karakterizirati kao teorijsko opravdanje apsolutizma kuće Stuart ili uopće kao nešto reakcionarno, aristokratsko, feudalno i t. d, kao što to neki čine. Istina je, doduše, da ono u *osnovi* poriče građanima pravo na revoluciju,[25] te da se samo vrlo nategnuto može promatrati kao potpuno adekvatan teorijski izraz revolucionarne prakse engleske buržoazije sredinom XVII. vijeka. Ali isto tako je sigurno, da je krivo smatrati Hobbesovu teoriju za teorijsko opravdanje apsolutizma Stuarta već zbog toga, što

---

[25] Kažem u *osnovi*, jer bi se u nekim Hobbesovim objašnjenjima moglo naći čak i opravdanje za građansku neposlušnost i revoluciju. Tako na pr. Hobbesova tvrdnja, da se podanici moraju pokoravati suverenu samo dotle, dok »traje vlast, kojom je on sposoban da ih štiti«. (»Leviathan«, str. 144) mogla bi se protumačiti i u tom smislu, da su podanici oslobođeni od obaveza prema suverenu, ukoliko ih državna vlast ne štiti, nego naprotiv svojim nasiljima ugrožava njihove živote i sigurnost.,

Hobbes nije smatrao da suverena vlast mora biti u rukama jednog čovjeka. Ako se tome doda Hobbesov metod opravdanja apsolutne vlasti (ne njenim božanskim porijeklom, nego ljudskim društvenim ugovorom) i njegovo rješenje odnosa države prema religiji i crkvi, možemo reći, da je njegova teorija apsolutizma po čitavom svom duhu bila antifeudalna, buržoaska. Ona nije adekvatno odražavala sve raznolike konkretne praktične potrebe engleske buržoazije XVII. vijeka, ali je točno izražavala jednu od njenih osnovnih potreba: potrebu za jakom državnom vlašću, koja bi osiguravala miran razvoj industrijske i trgovinske radinosti i ujedno vodila borbu protiv ostataka feudalnih decentralizatorskih i partikularističkih tendencija.

Iz svega se ovog vidi, da je Hobbesova filozofija, i pored toga što je njen tvorac u političkoj borbi neko vrijeme pristajao uz reakciju, bila u suštini progresivna i da je po svom objektivnom sadržaju odgovarala potrebama i interesima buržoaskog razvoja Engleske.

VI

Bacon i Hobbes bili su predstavnici progresivne materijalističke, empirističke, antiteološke filozofske misli u XVII. vijeku. Ali i reakcionarne društvene snage izgrađivale su u revolucionarnoj epohi svoju ideologiju.

U isto vrijeme dok Hobbes razvija svoju materijalističku misao, pojavljuje se niz filozofa, koji brane idealističku filozofiju i religiju. To su Robert *Greville, Lord Brooke* (1608—1643) i predstavnici takozvane »kembričke (Cambridge) škole« Nathaniel *Culverwel* (umro 1651.), Ralph *Cudworth* (1617—1688), Henry *More* (1614—1687). Ovaj je pravac, kako primjećuje točno Harald Höffding bio »mnogo više učena mistika nego novo filozofsko mišljenje«. Osnovni su njihovi izvori neoplatonizam i kršćanska teologija, a kod nekih (na pr. Morea) ima i utjecaja Descartesa ali i kabalističke mistike. S tih pozicija oni žestoko napadaju na Hobbesa. Oni odbacuju učenje o empirijskom porijeklu spoznaje i dokazuju da postoje vječne, nepromjenljive, samoočevidne moralne ideje, koje, kao i matematičke istine, važe nezavisno od egzistencije svijeta i čovjeka. Te moralne ideje usadio je u ljudsku dušu bog. Na

taj način oni zastupaju apriorizam i religiozni misticizam i napadaju Hobbesov ateizam (već za Hobbesova života a i dugo vremena poslije njegove smrti u ustima religioznih ljudi naziv »hobist« bio je sinonim za »ateist«).

Među Hobbesovim kritičarima bio je i Richard *Cumberland* (rođen 1632, studirao u Cambridgu, umro 1719. kao biskup u Petrogradu), autor djela »De legibus naturae disquisitio philosophica« (Filozofsko istraživanje o zakonima prirode). Hobbesovoj tezi, da je čovjek od prirode individualist i egoist i da samo racionalnim razmišljanjem o mogućim koristima života u društvu dolazi do udruživanja, Cumberland suprotstavlja tezu, da je korijen morala i društvenog života u altruističkim sklonostima i nagonima, koji se od početka nalaze u ljudskoj prirodi kao i egoističke tendencije.

JOHN LOCKE

Ma koliko to izgledalo paradoksalno, John Locke bio je u isto vrijeme i veliki kritičar i veliki apologet ljudskog razuma. Nitko prije njega nije izvršio tako temeljitu kritičku analizu sposobnosti našeg razuma. Ali on je ujedno duboko vjerovao, da je naš razum, iako previše slab i ograničen da bi spoznao sve tajne svemira, potpuno dovoljan da bismo spoznali sve, što nam treba za sretan i moralan život. Proklamirajući zahtjev da na razumu treba da se temelji sva individualna i društvena aktivnost čovjekova, on je, za razliku od Bacona i Hobbesa, koji i pored svoga velikog difuznog utjecaja nisu stvorili nikakvog pokreta ni škole, postao začetnik prosvjetiteljstva, toga velikog buržoaskog slobodarskog pokreta, koji je dominirao duhovnim životom Evrope, a naročito Engleske i Francuske XVIII. vijeka.

I

John Locke rodio se iste godine kao i Spinoza, a gotovo pola vijeka poslije Hobbesa (1632. godine). Revolucionarna zbivanja u Engleskoj sredinom XVII. vijeka doživljavao je kao dječak i mladić. Dok je njegov otac, pravnik i vatreni puritanac, kao oficir revolucionarne armije aktivno sudjelovao u građanskom ratu, dotle je sin učio, najprije na školi u Westminsteru (1646—1653) a zatim u Oxfordu (1653—1657), gdje je po završetku studija ostao kao neke vrste asistent za grčki jezik i retoriku, a kasnije za moralnu filozofiju. Skolastička filozofija, koja je u to vrijeme još uvijek dominirala u Oxfordu, nije uspjela da zarazi Locka. Osjećajući antipatiju prema njoj, on je svoj boravak u Oxfordu koristio prije svega za samostalno studiranje novijih filozofskih djela (u prvom re-

du Descartesovih, a također i Baconovih, Hobbesovih, Gassendijevih), kao i za proučavanje prirodnih nauka (kemije, eksperimentalne fizike i naročito medicine), te se upoznao i sprijateljio sa slavnim kemičarom Robertom Boylom i liječnikom Sydenhamom, koji su se na području svojih struka borili za primjenu empirijskih metoda.

U vrijeme Lockova rada na oxfordskom univerzitetu došlo je do restauracije Stuarta. Uplašivši se svoga vlastitog radikalizma, a još više razvijanja revolucionarne energije masa, buržoazija i novo plemstvo ponudili su (dvije godine poslije Cromwellove smrti) krunu sinu pogubljenog kralja Karlu II. Stuartu. (Vladao 1660—1685). S obnovom kraljevstva obnovljena je i suprotnost između kralja i parlamenta, te je došlo do obrazovanja dviju stranaka: torijevaca (svećenstvo, dvorska aristokracija i zaostalo plemstvo — pristalice kraljevskog apsolutizma) i whigovaca (predstavnici buržoazije i novog plemstva — pristalice ograničenja kraljevske vlasti i vladavine parlamenta).

Locke, koji je u prvo vrijeme poslije restauracije bio donekle sklon Stuartima, našao se uskoro u taboru whigovaca. Na takvu njegovu političku orijentaciju mnogo je djelovalo njegovo poznanstvo (sklopljeno 1666. god.) s baronom Ashleyem, kasnijim lordom Shaftesburyjem, jednim od vođa whigovske opozicije. U toku niza godina on je bio kućni liječnik Ashleyeve porodice, odgojitelj njegova najstarija sina, a također sekretar i savjetnik samog baruna.

Kad je Ashley 1672. godine postao lord-kancelar Locke je dobio visoku državnu funkciju, a kad je on uskoro poslije toga pao, morao je malo kasnije i Locke napustiti svoj položaj (1675), te je otišao u Francusku, odakle se vratio poslije četiri godine. Pred naletom reakcije morao je lord Shaftesbury 1682. godine pobjeći u Holandiju, gdje je iduće godine umro, a nekoliko mjeseci poslije njegove smrti i Locke se sklonio u Holandiju, gdje je proveo pet godina. To su bile godine njegova plodnog rada, u kojima je pored ostalog dovršio i svoje glavno djelo »Ogled o ljudskom razumu«.

Međutim trijumf reakcije u Engleskoj nije bio dugotrajan. Nasljednik Karla II., njegov brat James II., bavio se nerealnim planom, da obnovi ne samo radikalni kraljevski apsolutizam, već i katolicizam, pa su se whigovci sporazumjeli s dijelom torryjevaca, da na prijestol pozovu iz Holandije kralja,

koji će im bolje odgovarati — Vilima Oranskog. On se odazvao pozivu parlamenta, te se, ne naišavši na otpor, iskrcao 1688. u Engleskoj, dok je James pobjegao u Francusku. Taj događaj, koji se u buržoaskoj historiografiji naziva »slavnom revolucijom« (*»Gorius Revolution«*), zapravo je, po Engelsovim riječima, bio »kompromis između buržoazije u njenom usponu i ranijih feudalnih veleposjednika«. A Marx kaže, da je slavna revolucija »dovela s Vilimom III. Orlanskim na vlast veleposjednike i kapitalističke šićardžije«.

Tako je 1688. godine u Engleskoj uspostavljena buržoaska monarhija, u kojoj kralju pripada uglavnom čast, a parlamentu vlast. A sam parlament otada je bio organ vladavine buržoasko-plemićkog saveza, saveza, u kojem je pored jedinstva postojala i protivurječnost između torryjevaca (konzervativnog plemićkog krila toga saveza) i whigovaca (njegova buržoaskog krila). Između te dvije partije stalno se vodila borba i prevlast je pripadala čas jednoj, čas drugoj (do godine 1760. pretežno whigovcima). Ali ta borba stalno je ostajala u parlamentarnom okviru.

Zajedno s Vilimom Oranskim (točnije: brodom, kojim je putovala kraljeva žena), vratio se u Englesku i Locke. Doživjevši tako pobjedu političkih principa, za koje se zalagao, on je ostatak života proveo zadovoljan i poštovan. Ponuđenu dužnost poslanika na brandenburškom dvoru odbio je iz zdravstvenih razloga, ali je prihvatio neke lakše sinekurne dužnosti. 1691. godine preselio se na seosko dobro jedne prijateljske porodice kraj Londona, gdje je mirno proživio posljednjih trinaest godina primajući povremeno posjete Collinsa, Molyneuxa, Newtona i drugih istaknutih naučnih radnika i poštovalaca. Tu je ovaj mislilac, koji je po američkom historičaru filozofije W. K. Wrightu posjedovao »najbolje crte puritanizma — pobožnost, razboritost, svijest, poštenje, marljivost, samopouzdanje i ljubav prema slobodi« najzad dočekao i smrt (1704. godine).

II

Postavljajući i rješavajući metodološki problem Bacon je polazio od određenih ontoloških i spoznajnoteorijskih pretpostavki, koje nije bliže istraživao. Ontološka pretpostavka, da je svijet po svojoj prirodi materijalan, te da postoji po vlasti-

tim zakonima, koji ne zavise od ljudske svijesti, bila je za njega isto tako nesumnjiva, kao i spoznajnoteorijska pretpostavka, da se taj svijet može spoznati, ako se upotrebi ispravna spoznajna metoda. Zato je on svoje napore koncentrirao na rješavanje metodološkog problema, a o spomenutim pretpostavkama eksplicite se izjašnjavao samo povremeno i više-manje uzgredno.

Materijalističko rješenje ontološkog problema, koje je kod Bacona bilo nedokazana pretpostavka, Hobbes je kritički analizirao i pokušao obrazložiti i dokazati, te na njemu izgraditi jedan sveobuhvatni filozofski sistem. U tome on nije bio usamljen, jer je rješavanje problema bitka i građenje filozofskih sistema na osnovu određenog rješenja toga problema bilo karakteristično i za njegove suvremenike racionalističke filozofe Descartesa i Spinozu.

Međutim u tim svojim nastojanjima svi su oni, kao i Bacon, polazili od više-manje nedokazane pretpostavke, da ljudski duh pravilnom upotrebom svojih moći može riješiti te probleme. Ovu pretpostavku Locke čini problemom i svojim glavnim zadatkom on smatra upravo njeno kritičko ispitivanje.

Taj zadatak pokušao je Locke riješiti u svom glavnom djelu: »An Essay concerning Human Understanding«, 1690. (»Ogled o ljudskom razumu«), čije je osnovne misli izložio i u manjem radu pod naslovom »On the Conduct of the Understanding« (»O upravljanju razumom«).

U uvodu svoga ogleda Locke najavljuje, da će u njemu istraživati »porijeklo, sigurnost, i opseg *ljudske spoznaje*, zajedno s temeljima i stupnjevima *vjerovanja*, *mnijenju* i *pristajanja*«.[1]

Pri tome on izričito naglašava, da u plan njegova istraživanja ne ulaze, ma koliko bile zanimljive, spekulacije o suštini duha i o njegovu odnosu prema tijelu. Bez obzira na to, što je duh sam po sebi, Locke želi istražiti, kako on funkcionira, t. j. iz kojeg izvora i na koji način on crpe svoja znanja, kakva su i dokle dopiru ta znanja, gdje je kriterij njihove vrijednosti, a također kakvi su stupnjevi i temelji vjerovanja, mnijenja i pristajanja o stvarima, o kojima ne posjedujemo sigurna znanja.

---

[1] »The Philosophical Works of John Locke«, edited by J. A. St. John. Vol. I. London 1894, p. 128.

Ovakvo proučavanje našeg spoznajnog aparata ima po Lockovu mišljenju ogromno praktičko značenje. Ako budemo točno znali granice naših spoznajnih sposobnosti, moći ćemo ih mnogo racionalnije upotrebljavati: umjesto da uzalud pokušavamo spoznati ono, što nam je principijelno nedostupno, usmjerit ćemo sve snage na ono, što možemo saznati. Također nas takvo razgraničenje onog, što se može spoznati, od onoga, što se ne može, čuva od skepticizma i rezignacije, do čega često dovode neuspješni pokušaji da se spozna ono, što je nespoznatljivo.

Treba istražiti i točno utvrditi, što i kako možemo, a što i kako ne možemo spoznati — to je osnovni zahtjev Lockov. Rezultata takvog istraživanja ne moramo se bojati, jer, kako Locke već unaprijed kaže u uvodu svoga djela, ma koliko ljudski razum bio slab i nesposoban da spozna sve tajne stvari, ma koliko on »zaostajao iza univerzalnog ili savršenog shvaćanja svega postojećeg«, on je dovoljan za naše životne potrebe i za spoznaju boga i naših moralnih obaveza.

Iz ovoga, što je rečeno, vidimo da je u određenom smislu opravdano, kada se kaže, da je Locke *osnivač spoznajne teorije*. Taj naziv ne znači, da je Locke prvi, koji je počeo proučavati problem spoznaje. Pogrešno bi bilo podcjenjivati početke proučavanja toga problema već kod starih grčkih filozofa (kod Heraklita i Parmenida, a pogotovo kod Demokrita, Platona, Aristotela, skeptičara), a također u srednjovjekovnoj i renesansnoj filozofiji, kao i kod osnivača novije filozofije, Bacona, Descartesa, Hobbesa. Međutim, Locke je ipak prvi filozof, koji je jasno izdvojio spoznajnoteorijski problem kao poseban filozofski problem i tako ga izdvojenog učinio centralnim problemom svoga proučavanja. Upravo u tome smislu može se govoriti o njemu kao o osnivaču spoznajne teorije. I u tome je njegova velika zasluga za razvoj ljudske misli.

Razumije se, da se u takvom postavljanju spoznajnog problema krila i jedna opasnost. Tendencija ka potpunom odvajanju spoznajnog problema od ontološkog, koja je vidljiva već kod Locka i koja je naročito došla do izražaja u nekim filozofskim školama XIX. i XX. vijeka, znači upućivanje problema spoznaje na kolosijek, na kojem se on ne može uspješno riješiti. Ali uočavanje relativne zasebnosti spoznajnoteorijskog problema ne mora značiti potpuno kidanje veza s ostalim filozofskim problemima. I u koliko ono ne znači apsolutno izoli-

ranje, takvo relativno izdvajanje ima progresivno značenje. Jer progres ljudske spoznaje ostvaruje se i može se ostvarivati samo sve većim diferenciranjem i relativnim osamostaljivanjem naučnih područja. Kao što apsolutno izoliranje analizom razlikovanih područja vodi u takvu »racionalnost«, koja u svojoj kaotičnoj rascjepkanosti i nepovezanosti ne može adekvatno odraziti i izraziti realno različitu ali i realno jedinstvenu stvarnost, tako i negiranje relativne samostalnosti naučnih (pa i filozofskih) područja mora voditi »jedinstvu«, koje je jedino mistički dokučivo.

III

Proučavanje ljudskog razuma Locke počinje *kritikom teorije urođenih ideja.* Tome je on posvetio prvu knjigu svoga ogleda.

Pristalice te teorije zastupaju po Locku tezu, »da u razumu postoje neki urođeni principi, neki primarni pojmovi, koji kao da su u čovjekov duh utisnuti znakovi, što ih duša dobiva pri svom postanku i sa sobom donosi na svijet«.

Da bi se za čitaoca bez predrasuda opovrgla ova teza, bilo bi po Lockovu mišljenju dovoljno pokazati, kako ljudi bez ikakvih urođenih ideja, upotrebom svojih prirodnih sposobnosti mogu doći do svega znanja, koje imaju. Ipak, kako bi što uvjerljivije dokazao netočnost te teorije, Locke ulazi i u detaljno provjeravanje argumenata njenih pristalica.

Glavni je argument pristalica teorije urođenih ideja, da postoje neki spekulativni i praktični principi, s kojima se svi ljudi slažu. Locke na to prije svega primjećuje, da opće slaganje o izvjesnim principima, čak kad bi i postojalo, ne bi dokazivalo njihovu urođenost, ako je moguće (a zaista je moguće) dokazati, da se takva suglasnost može postići i na neki drugi način. Međutim, takvo opće slaganje ne postoji. Tako na primjer ni spekulativna načela, koja bi mogla najviše pretendirati na to, da budu opće prihvaćena, formalno-logički princip identiteta (»što jest, jest«) i princip protivurječnosti (»nemoguće je da ista stvar jest i nije«), nisu opće priznati. Djeci i idiotima oni uopće nisu poznati.

Na tvrdnju, da su ti principi usađeni u duh svih ljudi, ali da ih duh nije uvijek svijestan (bilo zato, što je još nezreo

kao kod djece, bilo zato, što nije normalan kao kod idiota), Locke odgovara, da se istine kojih duh nije svijestan, koje on ne opaža, ne mogu nalaziti u njemu. Ako bismo pretpostavili, da urođene ideje postoje u duhu najprije nesvijesno (neopaženo), a zatim ih u jednom trenutku duh opaža, onda bismo samim tim izbrisali razliku između urođenih i stečenih ideja, te morali priznati, da su sve ideje urođene ili da su sve stečene.

Da bi obezvrijedili ovaj odgovor na svoju tvrdnju pristalice urođenih ideja kažu, da se one razlikuju od ostalih ideja po tome, što ih duh otkriva u sebi, kad počinje upotrebljavati svoj razum. Ova tvrdnja se po Locku može shvatiti na dva načina: 1) da su potrebne neke operacije razuma, da bi čovjek otkrio te principe, ili 2) jednostavno tako, da duh, koji je dozreo do upotrebe razuma, bez pomoći logičkog rasuđivanja, postaje svijestan tih principa.

Prvom shvaćanju Locke primjećuje: a) razum je sposobnost otkrivanja novih, nepoznatih istina, pa ako je za spoznaju nečega potrebno racionalno zaključivanje, onda to ne mogu biti urođene istine; b) oni principi, koji se najčešće smatraju urođenima (princip identiteta i princip kontradikcije) uopće se ne mogu otkriti ni dokazati racionalnim deduktivnim zaključivanjem.

Drugom shvaćanju Locke primjećuje naročito: a) da se vrijeme početka razumnog mišljenja ne podudara sa vremenom spoznaje tih principa (ima mnoštvo neobrazovanih ljudi i divljaka, koji već upotrebljavaju svoj razum, ali još ništa ne znaju o tim principima) i b) da vremensko podudaranje, kad bi postojalo, ne bi ništa dokazivalo (jer zašto bi moralo biti urođeno duhu nešto, što tek tada postiže priznanje i odobravanje, kad počne djelovati jedna nova duhovna moć).

Objašnjavajući zašto se početak razumnog mišljenja vremenski ne poklapa sa spoznajom spekulativnih principa, koje smatraju urođenima, Locke upućuje na to, da razum najprije spoznaje partikularne ideje i sudove i tek kasnije postaje sposoban, da stekne općenitije ideje i barata njima.

Locke također pažljivo analizira pokušaj nekih pristalica urođenih ideja, da svoju osnovnu tezu spase tvrdnjom, da je oznaka urođenih principa, što se ljudi (iako ih možda nisu od prirode svijesni) odmah slažu s njima čim ih čuju i razumiju riječi, pomoću kojih su izražene. Protiv ove tvrdnje Locke pored ostalog iznosi, da bi tada morale biti uro-

đene i istine kao što su: »jedan i dva je tri«, »dva i dva je četiri«, »kvadrat nije krug«, »bijelo nije crno« i t. d.

Pošto je ispitao i opovrgao i druga pojačanja, koja svojim argumentima daju protivnici, Locke najzad zaključuje, da se ne može naći ni jedan ozbiljan razlog za pretpostavku, da su principi identiteta i protivurječnosti urođeni. A ako ovi »prvi principi« spoznaje nisu urođeni, onda to pogotovo nije nikakav drugi spekulativni princip.

Dokazavši nepostojanje urođenih spekulativnih principo Locke prelazi na kritiku urođenih praktičnih principa.[2] On prije svega napominje, da nijedan praktični princip nije tako općenito priznat kao spomenuta dva teorijska principa. Već to govori protiv pretpostavke, da bi bilo koji moralni princip mogao biti urođen. Međutim, ne ostajući na tom općem argumentu, Locke iznosi i niz drugih specijalnijih. Tako, na primjer, on dokazuje da razni narodi u isto vrijeme i isti narod u razna vremena imaju razne moralne principe i t. d.

Protiv urođenosti i teorijskih i praktičnih principa Locke navodi i ovo: Elementi od kojih se sastoje i čiju povezanost čine principi jesu ideje. Prema tome je urođenost ideja pretpostavka za urođenost principa. Međutim urođenih ideja nema. Ni ideja »identiteta«, koja je element principa identiteta, ni ideja »boga«, koja je element principa da »boga treba poštovati«, nisu urođene. Naročito detaljno Locke dokazuje, da ideja boga nije kod svih ljudi ista, a da kod mnogih uopće ne postoji, tako da čak ni ona (a prema tome i nijedna druga) ne može biti urođena.

Često se raspravljalo o tome, protiv koga je zapravo bila uperena Lockova kritika teorije urođenih ideja. Sam Locke kao pristalicu te teorije spominje jedino Lorda Herberta of Cherburyja, (1581—1648), autora poznate knjige »De veritate«. Međutim po čitavoj njegovoj argumentaciji (naročito po opširnom pobijanju općeg slaganja, toga glavnog argumenta engleskih platoničara) vidi se, da je ona usmjerena i protiv škole filozofa iz Cambridgea (protiv Morea i Cudwortha) O tome, da li Lockova kritika cilja i na Descartesa i da li

[2] Kritici teorijskih principa posvetili smo više prostora, da se vidi Lockov način argumentacije. Kritiku urođenih moralnih principa, kao i ostale dijelove Lockova učenja izložit ćemo nešto kraće.

ga ona pogađa, postoje različita mišljenja. U ruskoj »Historiji filozofije«, pod redakcijom Aleksandrova i drugih, ležerno se tvrdi, da je Locke kritizirao »kartezijansko učenje o urođenim idejama«, »teoriju urođenih ideja Descartesa« i »učenje svoga suvremenika Leibniza o urođenim principima«.[3] Prema ovome izlazi, da se Lockova kritika odnosila isključivo na Descartesa i Leibniza. Ovo prešutkivanje engleskih protivnika, protiv kojih je Lockova kritika bila uperena u prvom redu, svakako je pogrešno. Ali isto tako nije u pravu Höffding, kad smatra da Lockova kritika uopće ne pogađa Descartesa.[4] Točno je, da je pojam »urođenih ideja« Descartes shvaćao drukčije i šire nego engleski platoničari. Smatrajući da su ideje boga, duha, tijela, trokuta i t. d. urođene, Descartes nije mislio da one od početka postoje u duši, nego samo »da mi u sebi samima imamo sposobnost da ih izazovemo«. Premda Lockova kritika nije uperena samo ni u prvom redu protiv ovakvog shvaćanja, ona je uperena i protiv ovakvog. Zato su u pravu, na primjer, Windelband i Wright, kad kažu da je Locke ciljao, iako ne prvenstveno, i na Descartesa. Međutim još točnije objašnjava Lockovu kritiku zapažanje Cassirera, koji kaže, da „sistem urođenih ideja", koje Locke ima pred očima, u svojim pojedinostima nije historijska realnost, nego jedna polemička konstrukcija, koja mu je potrebna kao objašnjenje i suprotnost vlastitih pogleda.«[5] I doista pravi smisao Lockove kritike urođenih ideja nije u kritici shvaćanja ovog ili onog filozofa, nego u raščišćavanju tla za tezu o iskustvenom porijeklu spoznaje.

IV

Zaključak je prve knjige Lockova »Ogleda«, da nema nikakvih urođenih principa ni ideja, da je duša po prirodi »tabula rasa«, neispisani bijeli list papira. Odatle logično niče

---

[3] »Historija filozofije« u redakciji G. F. Aleksandrova, B. G. Bihovskoga, M. B. Mitina, P. F. Judina. Tom II. Moskva 1941 (na ruskom) str. 216 (u našem prijevodu 1949. str. 222).

[4] H. Höffding: »Geschichte der neueren Philosophie«. Erster Band. Leipzig 1895. S. 429.

[5] E. Cassirer: »Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit«. Zweiter Band. Berlin 1911. S. 230—231.

pitanje, odakle duši ono mnoštvo ideja[6], koje, kao što vidimo, ona uvijek posjeduje.

Odgovor na to pitanje dao je Locke u drugoj, najobimnijoj knjizi svoga »Ogleda«, a on glasi: Sve ideje potječu iz iskustva. »*Nihil est in intellectu, quod antea non fuerit in sensu*«. (Nema ničega u intelektu, što prije nije bilo u osjetilu.)

Ovaj odgovor nije bio posve nov. Od antičke filozofije pa do Locka on se pojavljuje kod mnogih filozofa. Njegovi zemljaci Bacon i Hobbes već su ga vrlo određeno zastupali. Ali ni oni nisu empiristički princip detaljnije analizirali i dokazali. Locke je prvi, koji je temeljitom kritikom teorije urođenih ideja raščistio tlo za proklamiranje tog principa i ujedno ga u pozitivnom obliku precizirao, podrobno ga obrazložio i na njemu razvio čitavo učenje o spoznaji.

Zbog svega toga, u istom smislu, u kojem je bilo rečeno za Locka, da je osnivač spoznajne teorije, može se za njega reći također da je osnivač i najistaknutiji predstavnik *empirističkog* pravca u spoznajnoj teoriji.

Tvrdeći da je iskustvo izvor svih elemenata našeg znanja Locke ne poriče, da i razum ima određenu ulogu u spoznaji. Razum naime posjeduje dvije vrste ideja: jednostavne i složene. Jednostavne ideje razum dobiva gotove iz iskustva i pri njihovu primanju on je potpuno pasivan. Ne može ih ni stvoriti ni uništiti ni promijeniti »isto tako kao što ni ogledalo ne može da odbije, izmijeni ili izbriše slike ili ideje, koje proizvode predmeti postavljeni pred njega.« Međutim, pri stvaranju složenih ili kompleksnih ideja razum nije pasivan, nego ih baš on svojom aktivnošću, kombiniranjem jednostavnih ideja, stvara. Prema tome, iako Locke ne poriče značenje aktivnosti razuma u spoznajnom procesu, ta je aktivnost ovdje svedena u dosta uske granice. Razum može da sastavlja, rastavlja, uspoređuje i kombinira one elemente (jednostavne ideje), koje mu u gotovom obliku isporučuje is-

---

[6] Pod »idejama« Locke ne misli (i o tome treba stalno voditi računa u ovom izlaganju) ono, što se danas najčešće pod tom riječju misli. Za njega je ideja svaki sadržaj i akt svijesti. On sam kaže, da riječ ideja označava »sve što je predmet razuma, kada čovjek misli« (J. Locke, op. cit. str. 134), da su ideje »ono, čime se njegov (t. j. čovjekov) duh bavi, dok misli (Ibid., str. 205), da on idejom naziva »sve što duh opaža u sebi ili što je neposredni predmet opažaja, misli ili razuma« (Ibid., str. 243).

kustvo, ali u procesu nastajanja tih prvih elemenata spoznaje nema ni najmanjeg udjela.

Iskustvo, koje je jedini izvor svih jednostavnih (a posredno i složenih) ideja, Locke raščlanjuje na dva dijela: vanjsko iskustvo ili osjet (senzacija, *sensation*) i unutrašnje iskustvo ili razmišljanje (refleksija, *reflexion*). Iz vanjskog iskustva potječu sve naše ideje o vanjskim objektima, a iz unutrašnjeg — sve ideje o radnjama našega duha.

Odnos između unutrašnjeg i vanjskog iskustva Locke nije najpreciznije odredio. S jedne strane, tamo gdje daje svoja osnovna objašnjenja pojmova osjet i refleksija, on ih stavlja naporedo kao dva posebna, samostalna i jednako vrijedna izvora spoznaje. S druge strane, govoreći o vremenskom slijedu, kojim razum dolazi do jednostavnih ideja, on kaže, da čovjek počinje da ima ideje »onda kad prvi put ima neki osjet«,[7] a da tek »vremenom duh počne da razmišlja o svojim vlastitim radnjama, o idejama dobivenim osjetom i time prikuplja nov skup ideja, koje zovem idejama refleksije.«[8] Prema ovome izlazi, da osjetne ideje vremenski prethode idejama refleksije i predstavljaju uvjet njihova postanka. Ove misli Locke nije bliže objasnio. Međutim, iako on time dualizam između svog unutrašnjeg i vanjskog iskustva nije prevladao mnogo više, nego što je Descartes dualizam duhovne i tjelesne supstancije (duše i tijela) prevladao pomoću svoje *glandule pinealis*, nesumnjivo je, da je prevlađavanje toga dualizma išlo u smjeru materijalizma, t. j. u smjeru dovođenja unutrašnjeg iskustva u određenu zavisnost od vanjskoga i preko njega od materijalnih predmeta. Što ovu svoju težnju nije umio da poveže s isto toliko ispravnom težnjom da ne porekne kvalitativnu specifičnost unutrašnjeg iskustva, da ga ne rastvori u osjetima, ne treba previše zamjerati Locku, jer je to jedna od poteškoća, s kojima su imali muke i mnogi poslije njega.

U vezi s podjelom iskustva na unutrašnje i vanjsko nalazi se i Lockova klasifikacija jednostavnih ideja. Njih on dijeli u četiri grupe, prema tome da li ih razum prima (1) jednim osjetilom (kao na pr. ideje bijelog, crvenog, žutog i drugih boja, zvukova, mirisa, okusa i t. d.), (2) pomoću više osjetila (ideje prostora, oblika, mirovanja, kretanja i t. d.),

---

[7] J. Locke, op. cit., p. 222.
[8] Ibid., str. 222—223.

(3) refleksijom (ideje opažanja, mišljenja, htijenja), (4) refleksijom i senzacijom (ideje radosti, zadovoljstva, bola, sile, egzistencije i t. d.).

Veliku pažnju Locke posvećuje obradi prvih dviju vrsta jednostavnih ideja. Obje te vrste potječu iz vanjskog iskustva, obje one imaju svoj uzrok u djelovanju vanjskih predmeta na osjetila. Pa ipak među njima postoji bitna razlika. Jednostavne ideje, koje stičemo preko više osjetila, jesu slike *primarnih kvaliteta*, t. j. realnih svojstava tijela. Takva svojstva (na pr. veličina, oblik, broj, položaj, kretanje, mirovanje) pripadaju tijelima bez obzira na to, da li ih opažamo ili ne, a između njih i naših ideja o njima postoji sličnost. Nasuprot tome ideje, koje stičemo preko pojedinih osjetila (na pr. boje, zvukovi, mirisi), nisu slike objektivnih svojstava tijela, nego samo ideje *sekundarnih kvaliteta*, a ovi »nisu u samim predmetima ništa do moći, da svojim primarnim kvalitetama, t. j. veličinom, oblikom, strukturom i kretanjem svojih neprimjetljivih dijelova izazivaju u nama različite osjete, kao boje, zvukove, okuse i t. d.«[9]

Prema tome, Lockovi sekundarni kvaliteti nisu potpuno subjektivni. U njihovoj osnovi leže primarni kvaliteti, koji su objektivni. Međutim, to nije samo garancija njihove objektivnosti, nego i dokaz njihove drugostepenosti. Jer oni sami po sebi nisu ništa i naše ideje o njima nisu i ne mogu da im budu slične. Primarni kvaliteti su apsolutna svojstva stvari, bez kojih one ne mogu postojati, dok su sekundarni kvaliteti njihova relativna svojstva, koja se pojavljuju samo u određenim odnosima.

Svoju tezu o subjektivnosti sekundarnih kvaliteta Locke dokazuje pomoću dva osnovna argumenta. Prvi je relativnost naših ideja o tim kvalitetima. Ako, na primjer, jednu ruku držimo u toploj a drugu u hladnoj vodi, pa ih zatim obje stavimo u posudu s mlakom vodom, jednoj će ruci ta voda izgledati topla, a drugoj hladna. Kako voda objektivno ne može biti u isto vrijeme i topla i hladna, znači da ona nije ni topla ni hladna, nego da su toplo i hladno naši subjektivni osjeti. Drugi je osnovni argument nužna povezanost osjetnih kvaliteta s određenim emocionalnim stanjima, koja su po općem priznanju subjektivna. Tako velika toplina ili

---

[9] Ibid., str. 244.

hladnoća izaziva jak osjećaj bola, a umjerena toplina ugodan osjećaj. Kako su ova emocionalna stanja nesumnjivo subjektivna, moraju biti subjektivni i osjeti, koji su s njima neodvojivo povezani.

Ni Lockovo učenje o primarnim i sekundarnim kvalitetima nije bilo nešto potpuno novo. Iako drukčijom terminologijom izraženu, misao o subjektivnosti osjetnih kvaliteta nalazimo i kod Campanelle, Galilea, Descartesa i Hobbesa, a njenu prvu klicu — već kod Demokrita. I same termine primarni i sekundarni kvaliteti Locke je, kako izgleda, preuzeo od kemičara Roberta Boyla. Međutim on je prvi među filozofima upotrebio tu terminologiju i prvi je tu misao izrazio u uvjerljivoj i dobro obrazloženoj formi.

U Lockovoj podjeli kvaliteta na primarne i sekundarne i u njegovoj težnji da ih strogo odijeli i odvoji, služeći se pri tome razlikom između subjektivnog i objektivnog, došla je do izražaja kako njegova nemogućnost da u ovom problemu prevlada dualizam materijalnog i duhovnog, tako i mehanistička koncepcija materijalne stvarnosti kao skupa predmeta, čija se sva prividna kvalitativna raznolikost zapravo može svesti na ograničen broj osnovnih svojstava. Međutim, usprkos toj svojoj metafizičnosti Lockovo je učenje o primarnim i sekundarnim kvalitetima sadržavalo i racionalno zrno, jer je upućivalo na misao, da osjetno opažanje vanjskih predmeta i njihovih svojstava nije proces, u kojem subjekt samo pasivno prima, da je i u osjetu subjekt aktivan, da ta aktivnost može imati različite stupnjeve i oblike, te da prema tome i odnos osjeta prema korelativnom svojstvu ne mora biti uvijek isti, nego može biti odnos veće ili manje sličnosti ili korespondencije.

V

Aktivnost duha na temelju jednostavnih ideja razvija se po Locku u tri osnovna pravca. 1) Povezivanjem više jednostavnih ideja u jednu on stvara složene ili *kompleksne ideje.* 2) Istovremenim promatranjem i uspoređivanjem (ali ne i stapanjem) dviju ideja, bilo jednostavnih, bilo kompleksnih, on dolazi do *ideja o relacijama.* 3) Apstrahiranjem, t. j. izdvajanjem ideja od svih drugih ideja, s kojima u stvarno-

sti zajedno egzistiraju, nastaju *opće ideje*. Kompleksne ideje sa svoje strane Locke dijeli na *moduse, supstancije i relacije*.[10]

Naročito je zanimljiva Lockova analiza ideje *supstancije*. Pojam supstancije bio je u novijoj filozofiji poprište mnogih sporova. Descartesovu dualističku tezu o postojanju dviju principijelno različitih i uzajamno nezavisnih supstancija (iznad kojih postoji još i bog kao treća, savršena supstancija) pokušali su prevladati Hobbes svojim učenjem o materiji kao jedinoj supstanciji i Spinoza svojim učenjem o jedinstvenoj supstanciji »bog ili priroda«, u kojoj su nama poznati atributi protežnost i mišljenje.

U svom učenju o supstanciji, Locke djelomično usvaja Descartesovo dualističko stanovište, a djelomično krči put sasvim novom postavljanju problema supstancije.

Poput Descartesa i Spinoze i Locke shvaća supstanciju kao ono, što egzistira samo po sebi i što za svoju egzistenciju ne treba ništa drugo, ali on dovodi u sumnju pretpostavku o spoznatljivosti supstancije, koja je ležala u osnovi svih novovjekih diskusija o supstanciji. Pritom Locke ne poriče mogućnost da se sigurno spoznaje sama egzistencija supstancije. Kao i Descartes Locke smatra sigurnim, da postoje dvije vrste supstancija: materijalna i duhovna. Nemogućno je poricati bilo jednu bilo drugu. O postojanju materijalne supstancije (tijela) svjedoči nam vanjsko iskustvo, a o postojanju imaterijalne supstancije (duha) svjedoči nam unutrašnje iskustvo.

Međutim, naše ideje o materijalnoj supstanciji podjednako su nejasne, kao i ideje o duhovnoj supstanciji. U oba slučaja ideja supstancije samo je više-manje neodređena ideja o jednom supstratu, o nepoznatom nosiocu onih pojava i svojstava tijela odnosno duha, koje neposredno opažamo u našem unutrašnjem odnosno vanjskom iskustvu. Ta je ideja *»but a supposed I know not what, to support those ideas we call accidents«*,[11] to jest »samo jedno pretpostavljeno ne znam što, koje je nosilac ideja, što ih nazivamo akcidencijama«.

---

[10] Moglo bi se, naravno, raspravljati o tome, da li je Locke konsekventno sproveo baš takvu podjelu. Ali to nema većeg značenja.

[11] Locke, op. cit., p. 435.

Doduše, ta neodređenost nije apsolutna. Mi imamo potpuno jasne ideje o dva primarna kvaliteta, koja su svojstvena supstancijama, i po kojima se one međusobno razlikuju. Dva primarna kvaliteta tijela jesu: »kohezija čvrstih i prema tome odvojivih dijelova i moć pokretanja impulsom«,[12] a dvije bitne specifičnosti duha jesu »mišljenje i volja ili moć pokretanja tijela mišlju, kao i sloboda, koja je posljedica toga«.[13] Prema tome se može reći, da je ideja tijela ideja čvrste protegnute supstancije, koja udarcem može izazvati kretanje, a ideja duše je ideja supstancije, koja misli i posjeduje sposobnost da voljom ili mišljenjem izazove kretanje u tijelu.

Ove ideje o tijelu i duši, kao što vidimo, nisu potpuno neodređene, ali su ipak vrlo nejasne, jer su, kako kaže Locke, primarni kvaliteti, koje mi jasno opažamo, sami po sebi nejasni. Mi jasno vidimo, da se dijelovi tijela, koje je protegnuto, drže skupa, kao i to, da duh misli. Ali ako pogledamo stvar izbliže i pokušamo objasniti, na koji se način dijelovi tijela drže zajedno, ili na koji način duh misli, vidjet ćemo da na ta pitanja ne možemo odgovoriti. Isto tako nam je neshvatljivo, na koji način tijelo dodirom ili duh voljom izaziva kretanje. Zato možemo reći, da su nam duhovna i materijalna supstancija podjednako nepoznate (ili ako hoćemo podjednako poznate).

Prema tome, iako je u svojim pozitivnim tezama o prirodi supstancije ostao na pozicijama Descartesova dualizma, Locke je ujedno svojim mišljenjem o nemogućnosti točnije spoznaje supstancije krčio put kritici toga pojma. Ako između akcidencija i supstancije postoji takav jaz, da na osnovu akcidencija ne možemo stvoriti nikakvu jasniju ideju o supstanciji, da li je uopće opravdano smatrati, da je i sama egzistencija supstancije nešto nesumnjivo? To je bilo pitanje, koje se nametalo u vezi s Lockovim tretiranjem problema supstancije i od kojega su pošli njegovi nastavljači razarajući najprije pojam materijalne (Berkeley), a zatim i duhovne supstancije (Hume). Bez obzira na konsekvencije, koje su iz kritike pojma supstancije izvodili pojedini mislioci (na pr. Berkeley, koji je kritiku pojma supstancije nastojao iskoristiti za učvršćenje religije), kritičko ispitivanje dogmatičkog

---

[12] Ibid., str. 436.
[13] Ibid., str. 436.

pojma supstancije, koje je otpočeo Locke, imalo je svoje progresivno značenje.

VI

Istraživanju izvora spoznaje posvetio je Locke relativno najveći dio svoga rada i u tome je bio najoriginalniji. Zato je taj dio njegova filozofskog učenja imao i najveći utjecaj na dalji razvoj filozofske misli. Ali bi bilo pogrešno zaboravljati, da se time ne iscrpljuje Lockovo učenje o spoznaji. On svoj zadatak nije vidio samo u istraživanju porijekla nego također i opsega, stupnjeva i kriterija ljudske spoznaje, kao i mnijenja, vjerovanja i pristajanja. Ove probleme obradio je Locke u četvrtoj knjizi svoga »Ogleda«.

U trećoj knjizi, koja je, kako se čini, umetnuta naknadno, Locke raspravlja o »riječima«, t. j. o utjecaju jezika na mišljenje i o njegovoj ulozi u spoznajnom procesu. Naročito je zanimljiva Lockova analiza problema univerzalija. Nastavljajući tradicije engleskog nominalizma (Occam, Bacon, Hobbes), on tvrdi da »*općenitost i univerzalnost* ne pripadaju realnoj egzistenciji stvari«. Sve su stvari pojedinačne i opća imena su samo nazivi za *apstraktne opće ideje*, koje o tim stvarima, na osnovu njihove sličnosti, stvara razum. Ovo Lockovo učenje o apstraktnim idejama bilo je predmet Berkeleyeve kritike, o kojoj ćemo još govoriti.

U četvrtoj knjizi Locke izlaže cjelovito svoju spoznajnu teoriju, svoje učenje o spoznaji i vjerojatnosti.

Tu on najzad objašnjava pojmove spoznaje i istine, koje on ne identificira. Spoznaja ili znanje *(knowledge)* je po njemu »opažaj veze i slaganja ili neslaganja i protivurječnosti bilo kojih naših ideja.«[14] Prema tome, spoznaja kao takva je samo opažaj određenog odnosa između naših ideja, bez obzira na odnos između naših ideja i realnih stvari. Međutim, ako spoznati odnos dviju ideja točno odgovara stvarnom odnosu između predmeta ili svojstava, na koje se te ideje odnose, tada imamo *realnu spoznaju* ili *istinu* (*truth*). To znači, da se za razliku od pojma spoznaje, koji se odnosi samo na uzajamne odnose ideja, pojam istine odnosi i na relaciju između

---

[14] J. Locke, op. cit. Vol. II. p. 129.

ideja i objektivno postojećih stvari. Na taj način vjekovni spor dvaju shvaćanja istine (formalističkog i sadržajnog) Locke je pokušao riješiti naporednim prihvaćanjem obiju shvaćanja, a sukob među njima nastojao je izbjeći time, što im je dao različita imena. Teško da je moguće smatrati uspješnim takvo rješenje.

Imanentistički pojam spoznaje zbližava Lockovo učenje s Descartesovim i Spinozinim racionalizmom. Izvjesna sličnost s Descartesom i Spinozom osjeća se i u Lockovu učenju o stupnjevima spoznaje. On smatra da postoje tri stupnja naše spoznaje o slaganju i neslaganju ideja: intuitivna, demostrativna i senzitivna spoznaja.

Intuitivna je spoznaja ako duh neposredno, bez pomoći neke treće ideje, opaža slaganje ili neslaganje dviju ideja. Takve su spoznaje, da bijelo nije crno, da kružnica nije trokut, da je tri više nego dva. Takve istine duh shvaća čim te ideje vidi zajedno pa je ta vrsta spoznaje najjasnija i najsigurnija, za koju je čovjek sposoban.

Drugi stupanj spoznaje je demonstrativni. To je takva spoznaja o slaganju ili neslaganju dviju ideja, koju duh ne postiže njihovim neposrednim uporeďivanjem, već posrednim, pomoću drugih ideja. Taj postupak Locke naziva zaključivanjem *(reasoning)*, posredne ideje — dokazima *(proofs)*, a sposobnost duha, da pronalazi brzo te dokaze — oštroumnošću *(sagacity)*. Demonstrativna spoznaja je sigurna, ali nije tako očigledna i jasna i uz nju se ne pristaje tako spremno kao uz intuitivnu spoznaju. Pored toga kod demonstrativne spoznaje, za razliku od intuitivne, iako je poslije demonstracije sumnja uklonjena, ona je prije demonstracije postojala. Demonstrativna spoznaja, iako je vrlo jasna, također nema svu onu potpunu očiglednost i sigurnost, koja je karakteristična za intuitivnu. Da bi demonstrativna spoznaja valjala, mora svaki korak, koji pri tome vrši razum, posjedovati intuitivnu sigurnost.

Intuicija i demonstracija su jedini stupnjevi spoznaje u strogom smislu te riječi, jer samo njima možemo steći sigurno znanje o općim istinama. Zato je sve ostalo zapravo samo vjerovanje ili mnijenje *(faith or opinion)*. Međutim u širem smislu postoji treća vrsta spoznaje: senzitivna. To je opažanje pojedinačne egzistencije konačnih bića izvan nas, koje

iako nije jednako intuiciji ni demonstraciji, ipak nije ni obična vjerojatnost.

Pošto je objasnio pojam i stupnjeve ljudske spoznaje, Locke istražuje njen opseg i dolazi do zaključka, da je naša spoznaja vrlo ograničena. Ona ne dopire dalje od naših ideja, a kako su ideje stečene isključivo osjetom i refleksijom, o mnogočemu za što možemo pretpostavljati ili čak i sigurno tvrditi da postoji, mi ili uopće ne možemo imati ideje ili možemo imati samo nedovoljno jasne (uskraćena nam je na primjer čak i »pozitivna, jasna, razgovijetna ideja supstancije«).

Međutim opseg naše spoznaje ne zaostaje samo za realitetom stvari, nego i za opsegom naših vlastitih ideja, jer ima dosta odnosa među poznatim idejama, koje ne možemo utvrditi. Tako mi posjedujemo ideje materije i mišljenja, ali ne znamo i možda nikada ne ćemo znati, da li materija (odnosno čisto materijalno biće) može misliti ili ne. Locke ne isključuje mogućnost, da je bog dao materiji sposobnost mišljenja, ali smatra, da mi o tome ne možemo ništa znati ni tvrditi.

To ne znači, da mi ne možemo ništa spoznati. Postoje četiri vrste veza među idejama, o kojima možemo izricati sudove. To su 1) identitet, 2) koegzistencija, 3) relacija, 4) realna egzistencija.

U pogledu identiteta i razlike naše znanje dopire dokle i ideje. Mi za bilo koje dvije naše ideje možemo intuitivno spoznati, da li su identične ili ne. Što se tiče realne egzistecije, ona već nije uvijek tako očevidna. Intuitivno možemo spoznati samo našu vlastitu egzistenciju, dok egzistenciju boga spoznajemo demonstrativno, a egzistenciju svih ostalih stvari samo senzitivno. Sa spoznajom relacija također nije posve jednostavno, a sa spoznajom koegzistencije još je teže i zamršenije. Pored toga, ono što se principijelno može spoznati, mi često ne znamo zato što nismo dovoljno marljivi u sticanju, proučavanju i ispravnom uporeďivanju ideja.

Prema tome proizlazi da je ljudska spoznaja prilično ograničena i da bi čovjek često mogao doći u nepriliku, kad bi se u svojoj praktičnoj djelatnosti morao oslanjati samo na apsolutno sigurne i istinite spoznaje.

Međutim ljudski razum *(reason)* pored sigurne spoznaje ili znanja *(knowledge)* posjeduje i mnijenje (suđenje, prosu-

divanje, *judgement)* o onom, što je vjerojatno. Definirajući tu sposobnost razuma Locke kaže:

»Mnijenje je mišljenje ili pretpostavljanje slaganja ili neslaganja dviju ideja posredstvom jedne ili više ideja, čije se sigurno slaganje ili neslaganje s prvima ne opaža, ali je primijećeno, da je često i uobičajeno.«[15]

U duhu Locka iako ne njegovim riječima mogli bismo prema tome reći, da je *»judgement«* zapravo vrsta spoznaje, samo ne apsolutno sigurna, nego u većem ili manjem stepenu vjerojatna.

Vjerojatnost *(probability)* ima dva osnovna temelja: analognost nečega našoj vlastitoj spoznaji, promatranju i iskustvu, i svjedočanstvo drugih ljudi. Od broja i vjerodostojnosti svjedoka, od stepena suglasnosti njihovih izjava i od drugih sličnih okolnosti zavisi stupanj vjerojatnosti, a od stupnja vjerojatnosti treba da zavisi i stupanj našeg pristajanja *(assent)* uz nešto. A naše pristajanje može imati vrlo različite stupnjeve; ono može biti vrlo blisko sigurnosti kao kod uvjerenja ili pouzdanja *(assurance)* i nešto manje kod povjerenja *(confidence)*, a može biti i još manje kao kod vjerovanja *(belief)*, pretpostavljanja *(coniecture)*, naslućivanja ili nagađanja *(guess)*, sumnje *(doubt)*, kolebanja *(wavering)*, nepovjerenja *(distrust)*, nevjerovanja *(disbelief)*.

I mnijenje ima svoje granice. O onome, o čemu nemamo ni tuđih svjedočanstava ni vlastitog analognog znanja ne možemo imati ni mnijenje. Pa ipak, premda ni znanje i mnijenje uzeti zajedno nisu neograničeni, oni su sasvim dovoljni za potrebe čovjekova života i oni su jedino na čemu sva čovjekova aktivnost treba da počiva. U jednoj od završnih glava svoga ogleda Locke proglašava:

»*Reason must be our last judge and guide in everything.*«[16] (Razum mora biti naš najviši sudac i vodič u svemu.)

Kroz prizmu ove teze Locke na kraju svoga »Ogleda« razmatra i pitanje o odnosu između razuma i vjere *(faith)*. Od odbacuje svaku pomisao, da bi se u nešto, što je protivno razumu, moglo vjerovati zato, što je to tobože objavio bog. Božanska objava ne može biti protivna razumu, pa razum ne samo što nije podložan nikakvoj objavi, nego je baš on jedini

[15] J. Locke, op. cit., vol. II, p. 300.
[16] Ibid., str. 319.

kompetentni sudac, koji može procijeniti, da li nešto može ili ne može biti božanska objava. Ove Lockove riječi zvuče za njegovo vrijeme vrlo hrabro i revolucionarno. Da bi ublažio njihovu oštricu, on je brzo požurio s objašnjenjem da pored stvari, koje su direktno protivne razumu, ima i takvih, koje su iznad razuma, koje, iako nisu proturazumske, razum ne može shvatiti. U takve stvari, ako su objavljene, dopušteno je i treba vjerovati, čak i ako ne izgledaju vjerojatne. Tako Lockova spoznajna teorija, koja je već u svojoj polaznoj točci nedosljedna, s nedosljednošću i svršava.

VII

U historiji ljudske misli Locke će ostati prije svega kao osnivač spoznajne teorije. Ali istaknuto mjesto njemu je osigurano i u historiji etike, pedagogije, političke ekonomije, filozofije religije i socijalno-političke filozofije. Svim tim područjima dao je Locke svoj značajan doprinos.

U svom glavnom djelu on je u više mahova zalazio na etičko područje i raspravljao o kriteriju dobra i zla i o drugim etičkim problemima. Njegove »Neke misli o odgoju« (»Some Thoughts on Education«, London 1693) jedno je od najznačajnijih djela u historiji engleske pa i svjetske pedagoške misli. Njegova »Pisma o toleranciji« (»Letters on toleration«, od kojih je prvo, pisano 1667, objavljeno 1685) odigrala su ogromnu ulogu u širenju vjerske trpeljivosti, a njegova »Razumnost kršćanstva« (»The Reasonableness of Christianity«), iako još u mnogome teistička, krčila je put razvitku deizma i ateizma. Analizirajući njegov političko-ekonomski spis »Some considerations of the consequences of the lowering of interest and raising the value of money«, 1691, (»Neka razmatranja o posljedicama snižavanja kamata i porasta vrijednosti novca«) Marx je u njemu otkrio »klasičan izraz pravnih predodžbi buržoaskog društva nasuprot feudalnom.«[17]

Već iz letimičnog pregleda tih misli može se nazrijeti njihova zanimljivost. Sjetimo se na primjer samo nekih Lockovih misli o odgoju. Želeći da pruži upute za odgoj, koji će odgovarati »čovjeku iz boljeg staleža«, i vjerujući, da od od-

[17] K. Marx: »Teorije o višku vrednosti«. I. Izd. »Kultura«. Beograd 1953. str. 32.

goja zavisi devet desetina čovjekova karaktera, on ustaje protiv pretjeranog natrpavanja znanja u dječje glave i traži, da se kod djece prije svega nastoji razviti vrlina, a naročito da se teži postići, da čovjek »ide samo za onim što razum kaže da je najbolje, iako ga srce vuče na drugu stranu.« [18] Ne treba djecu kažnjavati batinama i grdnjama (osim kad se radi o suzbijanju tvrdoglavosti) niti ih nagrađivati slatkišima i drugim užicima. Naš prezir ili poštovanje i pohvala treba da budu jedina redovna kazna i nagrada. Ne treba dječje umove opterećivati bezbrojnim moralnim pravilima, nego ih treba poučavati primjerom; ne treba im propisivati život, nego pustiti da se normalno razvijaju ispravljajući uz našu pomoć ono što ne valja. Ne treba djecu tjerati u školu, nego im treba naći dobrog domaćeg odgojitelja; ne treba ih stalno gnjaviti s latinskim, grčkim, logikom i retorikom, već ih treba učiti zemljopis, astronomiju, anatomiju a naročito matematiku i historiju; treba ih svakako naučiti bar jedan zanat po izboru, a pored toga trgovačko knjigovodstvo — sve bez razlike.

Zar se već iz ovih ovako nabačenih misli ne može naslutiti i veza, koja postoji između spoznajnoteorijskih i pedagoških pogleda Lockovih, i progresivnost i novost tih misli za vrijeme, u koje su nastale, i klasa, kojoj su bile namijenjene?

Ili uzmimo na primjer Lockova pisma o toleranciji. Država postoji zato da se brine za građanske interese ljudi, to jest za njihov život, slobodu, zdravlje, nepovredivost tijela i imovine. Ona nema ni dužnost ni pravo, da se brine za spasenje duše. Za ovo se brine druga, slobodna i dobrovoljna zajednica — crkva. Crkva može isključiti iz svojih redova onoga, tko ne usvaja njena vjerovanja, obrede i propise. Ali ni jedna crkva, država ni pojedinac, jednom riječju nitko ne može i ne smije oduzeti građanska prava ni svjetovna dobra niti nanijeti bilo kakvu štetu nekome zato što pripada drugoj crkvi. Prisiljavati pojedinca da prihvati ovu ili onu vjeru nedopustivo je, kako zbog toga, što nijedna crkva ne može sa sigurnošću reći, da je baš ona prava, tako i zbog toga što formalno priznavanje prave vjere pod prijetnjom od progona ne može koristiti spasenju duše. Treba da budemo trpeljivi prema svim vjerama i crkvama.

---

[18] J. Locke: »Misli o vaspitanju«, Znanje, Beograd 1950. Str. 25.

Međutim i ta tolerancija ima svoje granice. Ne može se tolerirati, makar to bilo i u religioznom ruhu, da se šire mišljenja suprotna ljudskom društvu ili onim moralnim pravilima, koja su nužna za održanje građanskog života, a također se ne mogu tolerirati oni (tu Locke očigledno cilja na rimokatolike) koji zbog svog religioznog stanovišta prisvajaju sebi neka posebna prava u civilnim stvarima (bilo to vlast nad drugim smrtnicima bilo uskraćivanje poslušnosti zakonitoj vladi). Najzad se ne mogu tolerirati ni oni, koji poriču postojanje boga, jer za ateiste nemaju vrijednosti »obećanja, ugovori i zakletve, koji su veze ljudskog društva.«[19]

Zar se i iz ovih misli o toleranciji ne vidi Lockovo slobodarstvo kao i njegove ograničenosti?

Bilo bi zanimljivo bliže analizirati ne samo ove Lockove misli o pedagogiji i o religioznoj toleranciji, nego i njegove misli o razumnosti kršćanstva, o moralu i o političko-ekonomskim problemima. Međutim, u nemogućnosti da sve to obuhvatimo, preskočit ćemo na ono područje, na kojem je, poslije spoznajno-teorijskog, Locke najviše dao. To je područje socijalno-političke filozofije, odnosno filozofije države.

VIII

Svoje društveno-političke poglede izložio je Locke u »Dvije rasprave o građanskoj vladi« (»Two Treatises of Civil Government«, 1689 i 1690).

U prvoj od tih rasprava Locke polemizira s mislima izloženim u djelu Sir Roberta *Filmera* (1609—1647) »Patriarcha ili prirodna vlast kraljeva« objavljenom 1680, a napisanom znatno ranije. Filmer je u svojoj knjizi branio tezu, da sva vlast u državi pripada kralju, koji u svojoj vladavini nije podvrgnut nikakvoj ljudskoj kontroli ni vezan bilo kakvim odlukama svojih prethodnika ni svojim. Ovu svoju tezu on je obrazlagao time, što su kraljevi u krajnjoj liniji nasljednici starozavjetnih patrijarha i Adama, kojemu je bog dao apsolutnu vlast nad svojim sinovima.

---

[19] »The Second Treatise of Civil Government« and »A Letter concerning Toleration«, by John Locke. Edited with an Introduction by J. W. Gough. Oxford 1946. p. 156.

Kritizirajući ovu na teološkim argumentima zasnovanu obranu apsolutne monarhije Locke dokazuje, da Adam nije imao onakvu vlast nad djecom ni vladavinu nad svijetom, kakvu mu pripisuje Filmer, a da ju je i imao, njegovi nasljednici ne bi imali pravo na tu vlast. Povrh toga nemoguće je odrediti, tko je zapravo Adamov nasljednik, kako zato što ni prirodnim zakonom ni pozitivnim božjim zakonom nije točno predviđeno, tko je pravi nasljednik u svim mogućim slučajevima, tako i zato, što je već odavno zaboravljeno, koja je najstarija linija Adamova potomstva. A čak kad bi se i moglo točno utvrditi, tko je pravi nasljednik Adamove tobožnje moći, to bi značilo da su svi kraljevi osim najviše jednog uzurpatori, te da prema tome nemaju nikakvih prava nad svojim podanicima.

Pošto je tako u svojoj prvoj raspravi dao kritiku Filmerove teorije, Locke u drugoj raspravi izlaže svoja shvaćanja o »pravom porijeklu, opsegu i svrsi građanske vlade.«[20] Iako se Hobbesovo ime u njoj ne spominje ni jednom, ipak je to i polemika s Hobbesom. U gotovo svakoj rečenici Lockova djela osjeća se kako Hobbesov utjecaj tako i antitetički stav prema njemu. Filmerova teorija bila je Locku strana ne samo po svojoj osnovnoj apsolutističkoj tezi, nego i po čitavom teološkom načinu argumentacije. Drukčiji je Lockov odnos prema Hobbesu. Njegova misao kreće se u istom prirodnopravnom i društveno-ugovornom okviru kao i Hobbesova, samo što taj okvir Locke nastoji ispuniti drukčijim sadržajem. Hobbesovoj apsolutističkoj teoriji države Locke suprotstavlja svoju whigovsku, liberalističku.

Ko i Hobbes i Locke razlikuje »prirodno stanje« *(state of nature)* i »građansko društvo« *(civil society)*. Međutim njegovo konkretno shvaćanje ovih dvaju stanja i njihova uzajamnog odnosa drukčije je od Hobbesova.

Lockova karakteristika prirodnog stanja može se u prvi mah učiniti vrlo slična Hobbesovoj. I on karakterizira prirodno stanje kao stanje potpune jednakosti i slobode. Međutim, dok Hobbes smatra, da čovjekova sloboda u prirodnom stanju nije baš ničim ograničena, tako da prirodna jednakost dovodi do rata svih protiv sviju, Locke, nastavljajući u tom pogledu tradiciju srednjovjekovne i renesansne filozofije a u

[20] »The Second Treatise of Civil Government« etc. Oxford 1946, p. 3.

krajnjoj liniji grčkih stoika, smatra, da je karakteristika prirodnog stanja djelovanje prirodnog zakona, koji se spoznaje razumom, a koji uči čovjeka, da nikome ne nanosi štetu i da poštuje sve druge ljude kao i sebe.

»Prirodno stanje ima prirodni zakon, koji upravlja njime i koji obavezuje svakoga; i razum, koji je taj zakon, uči čitavo čovječanstvo, koje ga samo hoće da pita za savjet, da, kako su svi jednaki i nezavisni, nitko ne smije da nanosi štetu tuđem životu, zdravlju, slobodi ili imovini.« [21]

Upravo po toj vladavini prirodnog zakona u njemu prirodno se stanje bitno razlikuje od stanja rata, s kojim su ga, kako kaže Locke, »neki ljudi pobrkali«. Ta su dva stanja daleko jedno od drugog kao što je i »stanje mira, dobre volje, uzajamne pomoći i održanja od stanja neprijateljstva, zlobe, nasilja i uzajamnog uništavanja.«[22]

Međutim, iako je život u Lockovu prirodnom stanju mnogo bolji i ugodniji nego u Hobbesovu, i on ima svoje nezgode. U tom stanju mora svatko sam da se brine za poštivanje prirodnog zakona, da kažnjava prestupnika (na pr. da ubije ubicu ili pljačkaša) i da uzme odštetu, ako mu je nanesena šteta. To je svakako nezgodno, jer je teško biti nepristran sudac u svojoj vlastitoj stvari. Međutim, drugog izlaza nema, jer u prirodnom stanju, prvo, nema utvrđenog, poznatog i opće priznatog zakona, na osnovu kojeg bi se mogli rješavati svi sporovi; drugo, nema poznatog i nepristranog suca, koji bi presuđivao u skladu sa zakonom; i treće, nema sile, koja bi mogla osigurati izvršenje donesenih osuda.

Sve to postoji u državi i zato ona može da zaštiti čovjeka od nezgoda prirodnog stanja.

Ovdje opet primjećujemo analogiju i razliku između Hobbesa i Locka. Kod obojice država nastaje kao lijek protiv nezgoda prirodnog stanja. Ali isto tako kao što su njihove »nezgode« prirodnog stanja vrlo različite, tako je i njihovo shvaćanje uloge toga lijeka različito. Po Hobbesu država znači negaciju nerazumnog prirodnog stanja i stvaranje bitno drukčijeg, razumnog, gdje će se negirati prirodna prava, koja u prirodnom stanju postoje i realizirati prirodni zakon, koji u tom stanju ne djeluje. Po Locku država je

[21] Ibid., str. 5.
[22] Ibid., str. 11.

ustanova, koja treba da sankcionira razumno prirodno stanje zajedno s prirodnim zakonom i prirodnim pravima, koji se u njemu realiziraju, i da ga brani od nerazumnih pokušaja narušavanja, koji su u tom razumnom stanju ipak mogući.

Osnovno prirodno pravo, koje država treba da garantira jest vlasništvo uzeto u širem smislu, tako da obuhvaća život, slobodu i vlasništvo u užem smislu.[23] I ovdje se vidi razlika između Hobbesa i Locka. Hobbes, kod kojeg je sloboda u prirodnom stanju bila potpuno neograničena, radikalno ju je ograničio u državnom stanju. Kad Locka je sloboda ograničena prirodnim zakonom već u prirodnom stanju, ali zato ona ni u građanskom stanju ne treba da ima nikakvo drugo ograničenje osim toga, što se pojedinac odriče svoje vlasti, da sam sprečava i kažnjava prekršaje protiv zakona prirode, što je činio u prirodnom stanju.

I u pogledu privatnog vlasništva postoji razlika između Hobbesa i Locka, jer je prvi smatrao, da u prirodnom stanju svatko ima pravo na sve, tako da privatno vlasništvo nastaje tek kao rezultat ograničenja toga prirodnog prava u građanskom stanju. Locke naprotiv smatra, da privatno vlasništvo postoji već u prirodnom stanju i da država treba samo da ga garantira. Doduše, bog je po Locku zemlju i sve, što je na njoj, dao ljudima kao zajedničko. Ali svaki čovjek je vlasnik svoje ličnosti, to jest svoga tijela i svojih ruku, pa je i rad njegovih ruku njegov. Prema tome je prirodno, da i svi oni predmeti, biljke i životinje, koje on svojim radom čini prikladnim za svoju upotrebu, budu njegovo vlasništvo. Drugim riječima, iako je bog dao ljudima svijet zajednički, on po Locku nije protiv privatnog vlasništva. Bog je dao zemlju ljudima da je obrađuju i tako izvlače koristi iz nje, to jest dao im ju je baš zato, da bi je svojim radom mogli činiti svojim vlasništvom.

Prijelaz iz prirodnog stanja u građansko stanje ostvaruje se kod Locka, kao i kod drugih prirodno-pravnih teoretičara, putem *društvenog ugovora.* Budući da je bio sklon

---

[23] Aleksandrov i Russell pozivajući se na Lockove izjave, da je glavni cilj drzave održanje i čuvanje vlasništva, propuštaju reći, da sam termin vlasništvo Locke shvaća šire, podrazumijevajući pod njim čovjekov »život, slobodu i imovinu« (str. 42). To je pogrešno prešućivati, kao što bi bilo pogrešno ispuštati iz vida zanimljivost činjenice, da pravo privatnog vlasništva Locke stavlja naporedo s pravom na život i slobodu i da kao zajednički termin za sva tri prava upotrebljava baš riječ »vlasništvo« (»property«).

shvaćanju prirodnog stanja kao stanja, koje je jednom realno egzistiralo, Locke i društveni ugovor smatra historijskom činjenicom, koja se nekoć odigrala i može se ponoviti u budućnosti. Tu se on opet razlikuje od Hobbesa i drugih prirodno-pravnih teoretičara, za koje je prirodno stanje bilo samo hipotetičko stanje, koje svojom mogućnošću služi kao opravdanje egzistencije države, a društveni ugovor — samo pravna fikcija, pravna pretpostavka njene egzistencije.

Želeći da društvenim ugovorom opravda postojeće državno stanje, Hobbes je smatrao, da pristanak svakog pojedinca nije pretpostavka za njegovo uključenje u državu. Državu konstituira složni akt većine na nekoj teritoriji nastanjenih ljudi, a ostali se moraju pokoriti. Kod Locka naprotiv, budući da su svi ljudi od prirode »slobodni, jednaki i nezavisni«, nitko bez vlastitog pristanka ili čak protiv svoje volje ne može biti podvrgnut nekoj političkoj vlasti, to jest uključen u državu. Zato dijete, kad se rodi, nije podanik ni jedne države. Tek kad čovjek postane punoljetan, može postati građanin. Ali on ne mora postati podanik države, u kojoj se rodio, nego može da se slobodno opredijeli za vladu koju hoće. Tek kada dade svoj izričiti ili prećutni pristanak da živi u nekoj državi, čovjek postaje njen podanik. Tada on više ne može istupiti iz nje i preuzima obavezu da se pokorava odlukama većine.

U skladu s Lockovim učenjem o prirodnom stanju i o svrsi i načinu postanka države nalazi se i njegovo učenje o suverenitetu i oblicima države. Apsolutna monarhija ne samo što nije najbolja forma države, nego je potpuno nespojiva s civilnim društvom. Osnovna je karakteristika države da postoji jedna objektivna zajednička vlast, koja može presuditi pravdu i pružiti zaštitu svakom pojedincu od neopravdanih zahtjeva ili napadaja drugoga. Međutim u apsolutnoj monarhiji, gdje je sva vlast u rukama monarha, jednog pojedinca, nema vlasti, koja bi mogla zaštiti ostale pojedince od njegove samovolje. To znači, da se apsolutni monarh prema svojim podanicima uopće ne nalazi u građanskom, nego u prirodnom stanju.

U civilnom društvu mogu postojati tri oblika vladavine prema tome da li zakonodavna vlast pripada većini (demokracija), manjini (oligarhija) ili jednom čovjeku (ustavna

monarhija). Pored zakonodavne (legislativne) vlasti u svakoj državi postoji i izvršna (egzekutivna) i federativna (vlast počinjanja rata, sklapanja mira i uopće vođenja vanjske politike). Te tri vlasti ne moraju biti u istim rukama. Tako suprotno Hobbesu, koji smatra, da je suverena vlast nedjeljiva, Locke zastupa teoriju podjele vlasti.

Lockovu ideju podjele vlasti prihvatio je u XVIII. vijeku francuski filozof Charles Louis Montesquieu (1689—1755) a ona je usvojena i u američkom ustavu. Međutim ne treba ispuštati iz vida, da Montesquieuovo učenje o podjeli vlasti nije identično s Lockovim. Montesquieu traži podjelu vlasti na zakonodavnu, izvršnu i sudsku. Pored toga on zahtijeva, da te tri vlasti budu uzajamno nezavisne i da nijedna ne bude viša od drugih. Kod Locka je naprotiv zakonodavna vlast najviša. U ovakvom shvaćanju nije teško vidjeti teorijsko opravdanje engleske »slavne revolucije«, koja nije likvidirala kralja, ali ga je učinila izvršiocem volje zakonodavnog tijela — parlamenta. Ali ni zakonodavna vlast nije neograničena. Njene granice formulira Locke u četiri točke: 1) ona treba da upravlja po javno proglašenim, stalnim i za sve jednakim zakonima; 2) ti zakoni treba da služe dobru naroda; 3) ta vlast ne smije povećavati poreze na vlasništvo ljudi bez pristanka, koje daju oni sami ili preko svojih predstavnika; 4) zakonodavac ne smije prenijeti svoju vlast ni na koga drugoga.

Ako zakonodavac prekorači neku od ovih granica on dolazi pod udarac još više vlasti, to jest samog naroda. Jer suverena vlast trajno pripada samo narodu i on je ne može izgubiti ni svojevoljno trajno prenijeti na drugoga. Zakonodavnu vlast narod samo privremeno *povjerava* određenoj grupi ili pojedincu i ako onaj, kome je ukazano povjerenje *(trust)*, ne radi na ostvarenju ciljeva, zbog kojih mu je vlast povjerena, narod ima pravo da je oduzme, pa makar i silom. Obrazlažući ovu tezu Locke se poziva na to, da se zakonodavac, koji radi protivno povjerenoj mu dužnosti, zapravo sam stavlja u ratno stanje prema narodu i time oslobađa narod od obaveze da mu se pokorava. Oni, koji kažu, da se ne treba oružjem i silom suprotstavljati nezakonitom nasilju ljudi na vlasti, mogli bi po Lockovu mišljenju s istim pravom reći, da »pošteni ljudi ne treba da se suprotstavljaju razbojni-

cima i gusarima, jer to može dovesti do nereda ili krvoprolića.«[24]

Tako je Hobbesovoj apsolutističkoj teoriji, po kojoj narod nema pravo da se buni i traži vraćanje suvereniteta, koji je prešao na drugoga, Locke suprotstavio demokratsku tezu o nemogućnosti trajnog otuđenja narodnog suvereniteta i o pravu naroda na revoluciju. Time je on postao prethodnik Rousseaua, koji će, još dosljednije razvijajući njegovu misao, proglasiti, da je narodni suverenitet apsolutno neotuđiv.

IX

Lockovoj filozofiji pripada značajno mjesto u historiji ljudske misli i po svom doprinosu rješavanju bitnih filozofskih problema (naročito spoznajno-teorijskog) i po ogromnom utjecaju, koji je izvršila na razvoj filozofske i društveno-političke misli u Evropi.

Berkeley i Hume, engleski deisti i moralisti, Voltaire i Rousseau, Condillac i francuski materijalisti XVIII. vijeka — svi su oni više ili manje polazili od Locka i njegovu filozofiju u raznim smjerovima nastavljali (a ujedno joj se naravno u ponečemu i suprotstavljali). Zato nije pretjerano ako kažemo, da je Locke bio veliki učitelj i duhovni inspirator XVIII. vijeka.

To naravno ne znači, da na duhovno formiranje XVIII. vijeka nisu vršili utjecaj i drugi mislioci XVII. vijeka (Bacon, Hobbes, Descartes i t. d.). Engels je potpuno u pravu, kad kaže, da su »Bacon, Hobbes i Locke očevi one sjajne škole francuskih materijalista, koji su, usprkos svim pobjedama, koje su Nijemci i Englezi odnijeli na kopnu i moru nad Francuzima, učinili XVIII. vijek pretežno francuskim vijekom.«[25] U pravu je bio i Marx, kad je uz Locka kao osnovni izvor francuskog materijalizma označio Descartesa. Pa ipak Locke je nesumnjivo na filozofski razvoj Engleske, Francuske i drugih evropskih zemalja vršio u XVIII. vijeku relativno najveći utjecaj.

---

[24] »The Second Treatise of Civil Government«, etc. Oxford 1946. p. 156.
[25] K. Marx i F. Engels: »Izabrana djela«, u dva toma. Tom II. »Kultura« 1950., latinicom, str. 89.

XVII. vijek bio je u filozofiji obilježen naročito spekulativnim rješavanjem problema supstancije i izgradnjom velikih sveobuhvatnih sistema, u kojima su sva područja stvarnosti trebala da budu objašnjena istim osnovnim principima.

Locke svijesno odvraća filozofiju od ovih velikih zadataka, kojima ona po njegovu mišljenju nije dorasla. Filozofija treba da se od prepirke o beskorisnim metafizičkim pitanjima okrene nedovoljno proučavanim aktuelnim problemima čovjekova života, da ispituje njegove spoznajne sposobnosti, da proučava njegovu ekonomsku, društveno-političku, religioznu i moralnu aktivnost. Isto shvaćanje izrazio je pjesnik Pope stihom:

»*Know then thyself, presume not God to scan;*
The proper study of mankind is man.«[26]

To shvaćanje međutim nije posebna odlika Locka i Popa, ono je postalo bitna komponenta filozofske orijentacije čitavog XVIII. vijeka. Spoznajno-teorijska, etička, religiozna, društveno-politička i pedagoška istraživanja suvereno dominiraju filozofskim radom XVIII. vijeka u Engleskoj. Isto uglavnom vrijedi i za Francusku, iako na njeno filozofiranje vrlo jako utječu kartezijanska fizika i prirodne nauke, a u Holbachovu »Sistemu prirode« imamo i pokušaj izgradnje zaokruženog filozofskog sistema.

Ne samo po problematici, na koju se u prvom redu usmjerava, nego i po načinu i intencijama, kojima joj pristupa, Locke postaje uzor za XVIII. vijek. On ne pristupa društvenim problemima s čisto teorijsko-objašnjavalačkim namjerama niti s ciljem da otkrije samo neke apstraktne opće istine. On polazi od konkretnih društvenih problema i hoće da pruži konkretne, svom vremenu primjerene političke, moralne i t. d. savjete i pouke. On je tipičan pedagog, prosvjetitelj, koji želi da pronađe i proširi za praktični život korisne, praktično primjenljive spoznaje. Njegova djela, kako primjećuje jedan pisac, »imaju karakter povremenih eseja zaposlenog svjetskog čovjeka«, koji iznosi svoja »razmišljanja o gorućim pitanjima dana«. Pri tome on čvrsto vjeruje, da ra-

---

[26] Upoznaj sama sebe, ne usuđuj se da istražuješ boga;
Pravi predmet proučavanja za ljude je čovjek.

zum može i treba da pruži čovjeku ključ za rješenje svih tih gorućih pitanja.

Ova praktična orijentacija, vjera u moć razuma i borba za razumno uređenje društvenog poretka i svih individualnih problema tipična je i za XVIII. vijek promatran u cjelini, iako se u njemu već javlja i negacija ovakvog shvaćanja (kod nekih engleskih moralista, Humea i Rousseaua).

Pored Lockova općeg stava prema filozofiji i njegova konkretna rješenja pojedinih problema postala su ishodište za filozofiju XVIII. vijeka. Spoznajno-teorijski empirizam, politički liberalizam, ekonomska slobodna utakmica, religiozna tolerancija, prirodni odgoj, sve su te Lockove ideje procvjetale u XVIII. vijeku. Pri tome one su se modificirale i kod raznih mislilaca dobijale različit smisao. To je posve prirodno, jer je samo Lockovo učenje svojom nedosljednošću, svojom dvojstvenošću pružalo mogućnost za razvoj u različitim smjerovima.

U rješenju ontološkog problema Locke se kolebao između materijalizma i idealizma, a iz tog kolebanja logično proizlaze sve nedosljednosti u njegovu spoznajno-teorijskom učenju. Najpovoljnije je Lockov dualizam došao do izražaja u priznanju dviju posebnih supstancija (materijalne i duhovne), ali se njegove logičke konzekvencije osjećaju i u rješenju problema odnosa između unutrašnjeg i vanjskog iskustva, primarnih i sekundarnih kvaliteta, formalnog i realnog pojma istine, razuma i vjere, filozofije i religije i t. d.

Zato su iz Lockova empirizma mogli proizići i najsuprotniji filozofski smjerovi. Lenjin kaže: »I solipsist, t. j. subjektivni idealist i materijalist mogu priznavati osjete kao izvor naših znanja. I Berkeley i Diderot su proizišli iz Locka.«[27] Ne manje nego njih dvojica iz Locka je proizišao i Hume sa svojim skepticizmom.

Lockove teorijske nedosljednosti, koje imaju svoju logičku osnovu u kolebanju između materijalističkog i idealističkog rješeja ontološkog problema, imaju svoj historijski korijen u društvenoj praksi engleske liberalne buržoazije XVII. vijeka, čiji je ideolog Locke bio.

Boreći se protiv feudalnog apsolutizma i ujedno se pribojavajući revolucionarne aktivnosti naroda, zalažući se za

[27] V. I. Lenjin: »Materijalizam i empiriokriticizam«, »Kultura« 1948, latinicom, str. 118.

političku slobodu i ravnopravnost i ujedno nedovoljno smjela da odlučno traži ukidanje svih feudalnih privilegija, tražeći pravo da ne vjeruje u službeno propisanog boga i ne usuđujući se da se oslobodi vjere u svakog boga, ona je našla rješenje svojih problema u klasnom kompromisu 1688. godine. Njena nedosljedna i umjerena revolucionarnost i naprednost našla je svoj adekvatan teorijski izraz u filozofiji Johna Locka. Zato je Engels u pravu kada kaže da je »Locke bio i u religiji i u politici sin klasnog kompromisa 1688.«[28]

[28] K. Marx i F. Engels: »Izabrana djela«, u dva toma. Tom II. »Kultura« 1950, str. 462.

ISAAC NEWTON

Veliki fizičar Isaac Newton, iako po osnovnom području svoga rada dosta daleko od svog nešto mlađeg savremenika i poznanika Johna Locka, bio mu je po svojim filozofskim koncepcijama i po cjelokupnom svom duhovnom sklopu vrlo blizu. U ne manjoj mjeri nego Locke on je bio tipična figura vremena »slavne revolucije«.

I

U vremenu napregnutih društvenih borbi i potresa Newtonov dugi život (1643—1727) protekao je relativno vrlo mirno i sređeno. Iako mu politička pitanja nisu bila ravnodušna (simpatizirao je s whigovcima) on nije aktivno sudjelovao ni u vojnim, ni u političkim okršajima.

Nijednom nije bio nigdje izvan Engleske, a i po Engleskoj je putovao vrlo malo. Život mu je vezan uglavnom za četiri mjesta: Woolsthorpe gdje se rodio, Grantham gdje je pohađao školu, Cambridge gdje je studirao i naučno stvarao i London gdje je proveo tri posljednje decenije svoga života.

Na Trinity College u Cambridgeu stupio je 1661. kao »*subsizzer*« (siromašan student, koji se prehranjuje radeći u koledžu) i tu je, prošavši prethodno kroz niz akademskih međustupnjeva, u julu 1668. god. postao »magistar vještina«. Godinu dana kasnije njegov bivši nastavnik Barrow ustupio mu je svoju katedru.

Već u periodu 1661.—1669. Newton je bio ne samo marljiv student nego i originalan stvaralac. U toku 1665.—1666. god. već je stvorio novu matematičku metodu, »metodu fluksija«.

Dva decenija, koja su slijedila poslije 1669., bila su ispunjena najintenzivnijim radom. Svoju pažnju on je najprije koncentrirao na probleme optike, te je konstruirao novi teleskop — reflektor, koji je imao velike prednosti pred dotadašnjim teleskopima — refraktorima. Na osnovu toga primljen je u januaru 1672. u Britansko kraljevsko društvo. 1672. godine uputio je Kraljevskom društvu saopćenje pod naslovom »Nova teorija svjetlosti i boja«, koje je poslužilo kao povod za naučnu polemiku između njega, Hooka, Huyghensa i nekih drugih učenjaka. Svoje glavno djelo o optici (»Optika ili rasprava o odbijanju, prelamanju, savijanju i boji svjetlosti«) objavio je tek 1704. godine, poslije Hookove smrti, iako se poslije 1680. nije intenzivnije bavio optikom.

S optike Newton je prešao na probleme mehanike. Rezultat toga rada bilo je njegovo kapitalno djelo »Matematički principi prirodne filozofije« (»Philosophiae naturalis principia mathematica«), 1687. godine.

Time se uglavnom svršava glavni stvaralački period Newtonova života. I poslije 1687. on je bio aktivan u nauci: vršio je razne eksperimente, izdavao je svoje još neobjavljene radove i pripremao nova izdanja već objavljenih, vodio naučne polemike, organizirao rad u Kraljevskom društvu. Međutim nekih većih otkrića u tom periodu nije napravio.

Za ovaj period karakteristična je i izvjesna aktivizacija Newtonova na političkom području. 1688. godine izabrali su ga za predstavnika univerziteta u Cambridgeu u parlamentu, gdje je doduše stalno šutio. I kasnije se Newton u dva maha takmičio za poslanika u parlamentu, te je jednom bio izabran, a drugi put ga je pobijedio torijevski kandidat.

U ovom periodu Newton je mnogo radio i na teologiji i historiji. Rezultati su toga rada djela: »O dva važna izopačenja teksta Sv. Pisma«, »Primjedba na knjigu proroka Daniela i apokalipsu sv. Ivana« i t. d.

Želja da popravi svoje materijalne prilike i da se osigura za starost navela je 1696. Newtona, da prihvati položaj čuvara državne kovnice te da se konačno preseli u London. Zbog uspješnog vršenja dužnosti bio je 1699. unaprijeđen u zvanje direktora kovnice, koje je zadržao do smrti. Pod starost Newtona su sa svih strana obasipali počastima: 1699. izabrala ga je pariska Akademija za svog člana, 1703. postao je pred-

sjednik Kraljevskog društva, a 1705. kraljica mu je darovala plemstvo. I pored tih počasti on je do kraja života ostao jednostavan i skroman čovjek.

II

Naučna djelatnost Newtonova odvijala se na tri osnovna naučna područja: matematičkom, optičkom i mehaničkom. Njegova djelatnost na matematici okrunjena je otkrićem »metoda fluksija«, kako je on nazvao analizu beskonačno malih veličina. Kako svoje otkriće nije objavio odmah, kad ga je izvršio, nego tek znatno kasnije (1704), došlo je oko njega do spora o prioritetu između Newtona i Leibniza. Danas možemo prilično sigurno tvrditi, da su Newton i Leibniz potpuno nezavisno jedan od drugog otkrili ovu metodu, da ju je Newton otkrio prvi, ali da ju je Leibniz formulirao u prikladnijoj formi, u kojoj je i postigla opće priznanje u naučnom svijetu, tako da je i danas poznata pod Leibnizovim nazivom »diferencijalni i integralni račun«.

Otkriće diferencijalnog i integralnog računa odigralo je ogromnu ulogu u razvitku ljudske misli. Prema Engelsovim riječima tek diferencijalni račun omogućio je prirodnim naukama »da prikažu matematički ne samo *stanja* nego i *procese:* kretanje.«[1] I zaista, dotadašnjim sredstvima matematike bilo je moguće adekvatno opisati samo specijalne, najjednostavnije slučajeve kretanja (na pr. ravnomjerno pravocrtno kretanje). Tek otkriće diferencijalnog i integralnog računa omogućilo je, da se u obliku matematskih jednadžbi izraze opće zakonitosti fizičkih procesa. Zato je njegovo značenje za razvoj prirodnih nauka i tehnike teško precijeniti.

Krupno značenje imao je i Newtonov rad na optici. Proučavanje disperzije svjetlosti i drugih optičkih pojava dovelo je Newtona ne samo do niza konkretnih opažanja i naučnih zaključaka, nego i do općeg problema: što je zapravo svjetlost? Prema shvaćanju koje je prvi skicirao Descartes u svojoj »Dioptrici« (1638) a koje su kasnije razradili Robert *Hooke* (1635—1703) i naročito Christian *Huygens* (1629—1695) u svom »Traktatu o svjetlosti« (napisanom 1678. a objavljenom 1690.), svjetlost je talasno kretanje u eteru. Nasuprot

[1] F. Engles: »Dijalektika prirode«. »Kultura« 1950. str. 218.

ovoj talasnoj (valnoj, undulacionoj) teoriji svjetlosti Newton razvija korpuskularnu ili emisionu teoriju, prema kojoj su zrake svjetlosti snopovi vrlo malih čestica (korpuskula), koje izbacuju svijetleća tijela. Medutim, iako se s vremenom sve više priklanjao korpuskularnoj hipotezi, Newton je vidio i prednosti undulacione, te je neko vrijeme pokušavao da spoji ove dvije teorije.[2]

Newtonova shvaćanja o svjetlosti imala su veliki utjecaj na dalji razvitak optike. Spor između korpuskularne i undulacione teorije nije ni do danas »konačno riješen«. U toku XVIII. vijeka korpuskularna teorija bila je uglavnom vladajuća. U XIX. vijeku, poslije Youngovih i Fresnelovih ogleda s interferencijom i difrakcijom svjetlosti, prevladala je undulaciona teorija, koja je, za razliku od korpuskularne, mogla objasniti ove činjenice. Kvantna teorija početkom XX. vijeka ponovo je oživila korpuskularnu teoriju. Međutim, u nemogućnosti da sve svjetlosne pojave objasni ni samo korpuskularnom ni samo undulacionom teorijom, suvremena fizika teži sintetičkom rješenju, koje bi se zasnivalo na priznanju dualnosti svjetlosnih pojava. U tom smislu možemo reći, da je Newton svojim pokušajem izgradnje kompromisne teorije svjetlosti anticipirao rješenja suvremene optike.

Međutim glavno područje Newtonova rada bila je mehanika. Njegovi »Matematički principi prirodne filozofije« predstavljaju stvaralačku sintezu čitavog dotadašnjeg i osnovu kasnijeg razvoja mehanike. Godina izlaska ove kniige bila je godina rođenja one »klasične mehanike«, čiji su pojmovi i zakoni sve do revolucionarnih preobražaja u fizici krajem XIX. i početkom XX. vijeka smatrani apsolutno točnim izrazom realno postojećih zakona objektivnog svijeta, a koji su i poslije toga preloma, iako se njihova pretenzija na sveopće važenje i apsolutnu točnost pokazala neosnovana, zadržali svoju objektivnu vrijednost za određene grupe pojava, t. j.

---

[2] Tako na pr. odgovarajući na Hookovu kritiku korpuskularne teorije Newton ističe da je ta teorija »samo vrlo vjerovatna posljedica moje doktrine a ne osnovna pretpostavka« i da je ona pored toga daleko bliža talasnoj teoriji, nego što to Hooke misli. »Talasanje etera podjednako je korisno i nužno i u jednoj i u drugoj. Jer ako pretpostavimo, da se svjetlosni zraci sastoje od malih čestica, koje u svima pravcima izbacuje svjetlosno tijelo, onda kada ove čestice padnu na prelomne ili odbojne površine moraju izazvati u eteru talasanja isto onako neminovno kao i kamen bačen u vodu.« (Citirano po knjizi: S. I. Vavilov: »Isaac Newton«. Život i rad. Prosveta. Beograd 1948, str. 71.) Medutim, kasnije je Newton konačno napustio hipotezu etera i priklonio se korpuskularnoj teoriji.

za kretanja, čija je brzina mala u poređenju sa brzinom svjetlosti.

Svoje »Principe« Newton počinje definiranjem osnovnih pojmova matematike: mase, sile i t. d., kao i određenjem pojmova vremena, prostora, mjesta i kretanja. Ti pojmovi, kako ih je Newton definirao, postali su osnov klasične mehanike.

Definiravši osnovne pojmove Newton formulira tri osnovna zakona kretanja: zakon inercije, zakon količine kretanja, zakon jednakosti akcije i reakcije.[3] Iako su ovi zakoni bili djelomično formulirani već kod Galileja i Descartesa Newton ih je prvi izrazio u onom obliku, u kojem su postali osnova daljeg razvoja mehanike.

Primjenjujući tri spomenuta principa na astronomska i fizička promatranja otkrio je Newton novi empirijski princip — zakon opće gravitacije, prema kojem se sva tijela uzajamno privlače silom, koja je upravno razmjerna njihovim masama, a obrnuto razmjerna kvadratu njihove udaljenosti ($F = k \frac{m_1 m_2}{r^2}$). Ovo otkriće imalo je ogromno značenje, jer je pokazalo, da se sila, kojom se nebeska tijela uzajamno privlače ne razlikuje od sile, kojom zemlja privlači tijela na svojoj površini, te je na taj način porušilo neprolazni zid između nebeske i zemaljske mehanike i pokazalo, da postoje izvjesne fizičke zakonitosti, koje vrijede za sve pojave u svemiru.

III

Iako je bio u prvom redu fizičar, Newtonu pripada određeno mjesto i u historiji filozofske misli.

Zanimljivo je prije svega Newtonovo rješenje problema metode naučnog istraživánja.

U svojim naučnim djelima on je uspješno kombinirao indukciju i dedukciju, savjesno iskustveno proučavanje i smje-

---

[3] 1. Svako tijelo ostat će u stanju mirovanja ili jednolikog pravocrtnog kretanja sve dok i ukoliko ne bude pod djelovanjem sila prisiljeno da promijeni to stanje.

2. Promjena količine kretanja proporcionalna je sili, koja djeluje, i vrši se u pravcu djelovanja te sile.

3. Svakoj akciji odgovara jednaka i suprotna reakcija, drugim riječima djelovanja dva tijela jedno na drugo jednaka su među sobom i upravljena u suprotnom smjeru. (Vavilov, op. cit. str. 137—138)

lo hipotetičko kombiniranje, Baconov empirizam i Descartesov racionalizam. Metoda, koju je Newton primjenjivao u svom naučno-istraživačkom radu i pomoću koje je izvršio svoja velika otkrića, i danas imponira.

Međutim, tamo gdje teoretski raspravlja o metodi prirodonaučnog istraživanja, Newton ne osvjetljava i ne ističe dovoljno ravnomjerno sve sastavne elemente svoje vlastite metode. Dok u svojoj naučnoj praksi primjenjuje metodu, koja predstavlja stvaralačku sintezu empirizma i racionalizma, u svojim teoretskim rasuđivanjima Newton nastavlja Baconove tradicije. On naročito naglašava potrebu empirije, indukcije, eksperimenta. Ne spekulirati o nekakvim skrivenim i tajnim uzrocima, koji bi bili iza pojava, nego induktivnim proučavanjem pojava otkrivati u njima njihove opće principe — to je osnovni metodološki zahtjev Newtona. U svojoj »Optici« on ovako ocrtava svoj ideal optike:

»Izvesti iz pojava dva ili tri opća principa kretanja, a zatim izložiti, na koji način iz ovih jasnih principa proistječu svojstva i djelovanje svih prirodnih tijela, eto što bi u filozofiji bio veliki korak naprijed, pa ma uzroci ovih principa i ostali skriveni.«[4]

Proglašujući otkrivanje principa idealom fizike Newton potpuno u duhu Bacona napada na proizvoljne hipoteze. »Hipoteze ne treba da budu predmet eksperimentalne filozofije«, kaže on u svojoj »Optici«. A u drugom izdanju »Principa« daje on svoju slavnu izjavu: »Ja ne izmišljam hipoteze (*Hypotheses non fingo).* Sve pak ono, što se ne izvodi iz pojava, mora se nazvati *hipotezom;* hipotezama pak metafizičkim, fizičkim, mehaničkim, skrivenim osobinama, nije mjesto u eksperimentalnoj filozofiji.«[5]

Ove i slične Newtonove deklaracije *za* empirijski otkrivene principe a *protiv* izmišljenih hipoteza imale su svoj pozitivni smisao, ukoliko su bile usmjerene u prvom redu protiv fantastičnih, neobrazloženih hipoteza. Ali apsolutno suprotstavljanje »principa« i »hipoteza« bilo je jednostrano i nehistorijsko, ignoriralo je činjenicu, da je hipoteza forma, u kojoj nauka živi i razvija se, da svaka naučna teorija prije nego što postane provjerena istina mora proći kroz stadij hipoteze i da i u najprovjerenijoj istini često ostaje element hi-

[4] Vavilov, op. cit. str. 129.
[5] Ibid. str. 131.

potetičnosti, koji može biti neko vrijeme neprimjetan, ali dolazi do izražaja kod svakog razvijanja i upotpunjavanja stare istine novom.

Zar sama Newtonova naučna praksa ne demantira njegovo suprotstavljanje principu hipoteza? Zar na primjer zakon gravitacije, prije nego što ga je Newton uspio potvrditi i dokazati eksperimentalnim opažanjima, nije postojao u njegovoj glavi kao »izmišljena hipoteza«? I zar nije činjenica, da se Newton nije ustezao da pravi određene pretpostavke o prirodi svjetlosti, iako ih nije mogao sigurno dokazati?

Sve u svemu možemo reći, da se u svom učenju o metodi Newton kreće u okvirima Baconova i Lockova empirizma, dijeleći njegove zasluge i ograničenosti. Međutim, kad govorimo o Newtonovu jednostranom empirizmu i induktivizmu, koji je negativno utjecao na mnoge kasnije fizičare i filozofe, ne smijemo ispustiti iz vida, da je kod samog Newtona to jednostrano isticanje iskustva, eksperimenta i indukcije imalo svoje historijsko opravdanje u činjenici, što je on još uvijek imao pred sobom mnoštvo iz Srednjeg vijeka i iz Renesanse naslijeđenih potpuno proizvoljnih i neosnovanih fizičkih hipoteza, koje su ometale uspješan razvoj fizičke nauke, kao i to, da se u praksi Newtonov zahtjev antihipotetičnosti nije realizirao kao izbjegavanje svakih hipoteza nego kao oprezan stav prema hipotezama, za koje nema dovoljno činjenica.

Pored općih metodoloških stavova veliko je značenje za razvoj filozofije imalo i Newtonovo shvaćanje materije, kretanja, prostora i vremena.

I Newton i Descartes identificiraju svako kretanje s mehaničkim kretanjem, s promjenom mjesta u prostoru. Ali u određenju odnosa kretanja prema materiji i u shvaćanju same materije oni se bitno razlikuju. Dok su kartezijanci smatrali, da je čitav prostor ispunjen materijom (bilo vidljivom, bilo nevidljivom — eterom), Newton dopušta, da pored materije postoji i praznina. Dok su kartezijanci u suštini smatrali, da je kretanje od prirode svojstveno materiji, da je količina kretanja u svemiru nepromjenljiva, da se kretanje ne može ni uništiti ni stvoriti, nego samo prenositi s jednog tijela na drugo, i to samo neposrednim dodirom (a ne na daljinu), Newton smatra, da je materija po svojoj prirodi inertna, da je kretanje nešto, što joj je strano i vanjsko, što ne prois-

tječe iz njene prirode, nešto čemu krajnji fizički uzrok još nije dovoljno ispitan, ali što se može uspješno matematički opisivati, ako se promatra kao rezultat djelovanja od materije različite »sile«, koja djeluje trenutno na daljinu.

Kartezijansko shvaćanje bilo je u suštini dijalektičko i anticipiralo je učenje savremene nauke o neodvojivosti materije i kretanja. Ono je također bilo materijalističko, jer je činjenicu kretanja objašnjavalo bez pomoći boga i natprirodnih sila. Međutim pri objašnjavanju nekih konkretnih oblika kretanja (na pr. optičkih, toplinskih, magnetskih pojava i t. d. kartezijanci su upadali u poteškoće. U želji, da sve te pojave objasne mehaničkim kretanjem materije, oni su često izmišljali razne proizvoljne hipoteze o kružnim kretanjima nevidljivog etera.

Newton je odbacio kartezijanske eterske vrtloge. Ali u njegovu pojmu gravitacije bile su sadržane ne manje poteškoće. Šta je zapravo ta sila gravitacije i kako ona djeluje? Neki Newtonovi sljedbenici smatrali su, da je gravitacija prvobitno svojstvo materije, kojemu ne treba nikakvo daljnje objašnjenje, i u njenom djelovanju na daljinu bez posrednika nisu nalazili ništa neobično. Sam Newton smatrao je, naprotiv, pojam gravitacije samo formalnim, matematičkim pojmom, pogodnim za opisivanje fizičkih pojava. Pitanje o uzroku (materijalnom ili nematerijalnom) pojava, koje se mogu matematički opisati pomoću zakona gravitacije, time je, po Newtonu, ostajalo otvoreno.

»Pod riječju „privlačenje" (kaže Newton) ja ovdje uopće razumijem svaku težnju tijela uzajamnom kretanju, pa bilo da ova težnja potječe od djelovanja samih tijela, koja teže da se približe jedno drugom, ili stavljaju jedno drugo u stanje kretanja putem etera, što ga ispuštaju, ili ako je ova težnja izazvana eterom ili zrakom, ili uopće nekom sredinom, materijalnom ili nematerijalnom, koja prisiljava tijela zagnjurena u nju, da se uzajamno stavljaju u kretanje.«[6]

Zato se mišljenje njegovih sljedbenika, da je teža prirođeno svojstvo materije i da djeluje na daljinu bez ikakvog posrednika, činilo Newtonu besmisleno.

»Ne može se razumjeti — kaže on — kako bi neoduhovljena, gruba materija mogla bez posredovanja ičega nemate-

---

[6] Vavilov, op. cit. str. 133.

rijalnog da djeluje na drugu materiju bez uzajamnog dodira, kao što bi se to moralo događati, kad bi teža u Epikurovu smislu bila bitna i urođena materiji. Pretpostavljati da je teža bitno, nerazdvojno i urođeno svojstvo materije, tako da tijelo može djelovati na drugo tijelo na svakom odstojanju u praznom prostoru, bez ikakvog posrednika, predajući djelovanje i silu, — to je po mom mišljenju apsurd za svakog tko se imalo razumije u filozofskim predmetima. Težu mora izazvati agens, koji neprestano djeluje po određenim zakonima. Da li je taj agens materijalan ili nematerijalan, ja ostavljam mojim čitaocima da sami riješe.«[7]

Newtonove riječi o »agensu koji neprestano djeluje po određenim zakonima« mnogi su tumačili kao aluziju na eter, koji bi prema tome bio uzrok gravitacije. Međutim, Newton je isticao da taj agens može biti »materijalan ili nematerijalan«. Iako u navedena dva citata Newton ostavlja čitaocima da riješe pitanje o materijalnosti ili nematerijalnosti, na osnovu nekih mjesta iz Newtonovih djela i naročito iz njegove prepiske može se zaključiti, da je sam Newton za sebe najprihvatljivije rješenje nalazio u pretpostavci, da je taj agens bog. U ovom zaključku ima svoje logike. Metafizički odvojivši materiju od kretanja Newton nije mogao da nađe prirodno objašnjenje kretanja i morao je pozvati u pomoć boga. Tako je mehanicističko, metafizičko shvaćanje materije prisililo Newtona da izlaz za svoje teškoće traži u sferi religije i mistike. Metafizički materijalizam odveo je u svoju prividno najveću suprotnost — religiju.

Na problemu uzroka gravitacije izgradio je Newton most, kojim je povezao svoje materijalističke fizikalne koncepcije sa svojim religioznim vjerovanjem. Drugi most između religioznog i naučnog područja izgradio je Newton na problemu takozvanih »početnih uslova«. Pomoću principa mehanike i zakona gravitacije možemo opisati kretanja nebeskih tijela, ako su dati početni uslovi: mase nebeskih tijela, njihove početne brzine i položaji i t. d. A te početne uslove mogao je odrediti samo bog: »Veoma skladno sjedinjenje sunca, planeta i kometa nije se moglo odigrati drukčije, nego s namjerom i po volji svemogućeg i premudrog bića«.[8]

---

[7] Ibid., str. 150.
[8] Ibid., str. 215.

Na taj način osnovna karakteristika Newtonovih pogleda je spajanje mehanističko-materijalističkog objašnjenja svijeta s religioznim. U tome je on tipični predstavnik vremena kompromisne »slavne revolucije« i pravi duhovni brat Lockov.

Kao što je metafizički odvojio kretanje od materije, Newton je odvojio i prostor i vrijeme od materije i kretanja. On razlikuje »pravo, apsolutno, matematičko vrijeme«, koje je bez ikakve veze s bilo čim vanjskim i protječe uvijek jednako, od »relativnog, prividnog ili svakodnevnog vremena« koje je osjetilima pristupačna mjera pravog vremena.

Na analogan način Newton razlikuje apsolutni prostor, koji »već po samoj svojoj suštini, bez poređenja s čim bilo vanjskim, ostaje uvijek jednak i nepokretan«, od relativnog prostora, te apsolutno mjesto od relativnog mjesta i apsolutno kretanje (»premještanje tijela iz jednog svog apsolutnog mjesta u drugo«) od relativnog (»iz relativnog u relativno«).

Newtonovo učenje o apsolutnom prostoru i vremenu bilo je realističko ukoliko je priznavalo objektivno postojanje prostora i vremena, ali i nedijalektičko, jer je odvajalo prostor i vrijeme jedno od drugoga kao i od materijalnih stvari i procesa. Savremena fizika u licu teorije relativiteta pokazala je neodvojivu povezanost materije, kretanja, prostora i vremena i time ujedno korigirala odgovarajuće Newtonove pojmove. Međutim slabosti Newtonova učenja o apsolutnom prostoru pokazao je znatno ranije filozof John Toland.

JOHN TOLAND

Lockova filozofija naliči na raskršće, s kojeg se može poći u vrlo različitim smjerovima. U pravcu materijalizma krenuli su od Locka engleski deisti i osnivači asocijativne psihologije. Najznačajniji među njima je John Toland, koji je pod plaštom deizma zastupao materijalističke ideje.

I

John Toland, rođen 1670. god. u Irskoj (prema nekim podacima kao nezakoniti sin katoličkog svećenika) bio je živ, nemiran i buntovan duh. Već kao četrnaestgodišnji dječak sudjelovao je u nekom lokalnom ustanku i bio osuđen na javno šibanje.

U dvadesetprvoj godini (1691) izdao je svoju prvu knjigu »Tribe of Levi« (Pleme levita), gdje dokazuje da u svijetu nema ničeg štetnijeg od svećenstva. Da bi izbjegao buru nezadovoljstva, što ju je knjiga izazvala među onima, koje je pogodila njegova kritika, prešao je u Holandiju. Ovaj početak je vrlo karakterističan. U toku svoga života Toland je objavio mnoštvo vlastitih knjiga, prijevoda, novih izdanja tuđih knjiga. Tako 1696. god. izdaje svoje slavno »Kršćanstvo bez tajni« (»Christianity not mysterious«), a zatim djela pjesnika republikanca Johna Miltona s biografijom pjesnika (1699), djela republikanca Jamesa Harringtona, također s biografijom (1700), pjesmu »Clito ili o rječitosti« (1700), »Anglia libera« (1701), »Državni paradoksi« (1701), »Vindicius liberius ili samoobrana G. Tolanda« (1702), »Pisma Sereni« (1704), »Adeisidaemon« (1708), »Nazarenus« (1718), Tretradymos« (1720), »Pantheistikon« (1720) i t. d.

Sva su ova djela imala sličnu sudbinu kao i prvo. Bilo zbog kritičkog stava prema kršćanstvu i pozitivnim religija-

ma uopće, bilo zbog političkog slobodarstva, ona su izazivala nezadovoljstvo među svećenicima i vjerskim fanaticima, kao i među političkim reakcionarima. Gotovo protiv svakog od ovih djela pojavilo se nekoliko pamfleta. Njegovo »Kršćanstvo bez tajni« bilo je javno spaljeno, a jedan član cenzurne komisije bio je čak predložio, da se spali i sam autor. Te stalne hajke prisilile su Tolanda, da mnoga svoja djela izda anonimno, priznajući svoje autorstvo tek kasnije, da često daje formalne izjave o tome, kako je on neprijatelj ateista, kako nema ništa protiv kršćanstva ni protiv monarhije i t. d., a također da u vrijeme opasnosti mijenja svoje boravište. Tako je pored Engleske i Irske obišao Holandiju i Njemačku, a bio je i u Češkoj i Austriji.

Protivnici su optuživali Tolanda da napada kršćanstvo, jer je željan slave i voli javne skandale. Također su mu predbacivali, da je površan, besprincipijelan, grub, da se ne bori pošteno i otvoreno, da piše lošim i zbrkanim stilom. Iz tih ocjena jedno se može zaključiti sa sigurnošću: da nije bio previše simpatičan nekim pojedincima i društvenim slojevima. Da li baš zbog svojih loših ličnih svojstava ili zbog shvaćanja, za koja se borio — to je pitanje, na koje prelazimo.

II

U epitafu, koji je pred smrt sastavio za svoj spomenik, Toland pored ostalog kaže o sebi: *»Veritatis propugnator, libertatis assertor«* (Borac za istinu, branilac slobode). Ovim riječima točno je izražena jedna od osnovnih karakteristika Tolanda. On je bio borac za slobodu misli, slobodni mislilac *(»Freethinker«)*.

Zahtjev slobode mišljenja, koji se kao crvena nit provlači kroz Tolandova djela, usmjeren je i protiv vanjskih zapreka slobodnom izražavanju misli i protiv unutrašnjih kočnica slobodnog mišljenja. Vanjske zapreke (kažnjavanje ili žigosanje ljudi zbog njihovih teorijskih shvaćanja) dovode do toga, da ljudi uopće ne iznose ili iznose vrlo nepotpuno i nejasno istine, koje su im dobro poznate. Ističući da je slobodno izražavanje misli uvjet javne afirmacije istine, Toland se izjašnjava kako protiv religiozne netolerantnosti, tako i pro-

tiv političke tiranije. Panteisti, filozofi s kojima se Toland solidarizira, jesu po njegovim riječima »zakleti neprijatelji svih tirana, bez obzira na to, da li su oni monarsi ili despoti, oligarhički optimati ili anarhistički despoti.«[1] Njihov je osnovni princip, da nitko ne smije biti progonjen, preziran ni izbjegavan zbog svojih pogleda, ukoliko oni nisu štetni. »Panteist dakle ne će nikoga progoniti samo zbog njegovih uvjerenja, t. j. zbog njegovih riječi i djela, ukoliko ona nikome ne štete, niti će druge podsticati i goniti, da se umrljaju tim nedjelom.«[2]

Zalažući se za religioznu toleranciju i slobodu izražavanja misli, Toland nastavlja Lockovu tradiciju, ali ide od njega korak dalje, jer religioznu toleranciju, iz koje je Locke isključivao ateiste, proširuje i na ove posljednje.

Međutim, za Tolandov zahtjev slobode nije karakteristično samo proširenje zahtjeva za vanjskom slobodom, nego i proširenje područja unutrašnje slobode. On traži oslobođenje od svih autoriteta, kojima ljudi svojevoljno sputavaju i zarobljuju svoju misao. Ti su autoriteti u prvom redu razne pozitivne religije s njihovim lažnim dogmama. Proklamiranje slobode naučnog istraživanja nalazimo i prije Tolanda, još kod Bacona. Ali tražeći emancipaciju naučnog istraživanja prirode od crkvenih autoriteta, Bacon je priznavao da postoji i drugo područje, na kojem ti autoriteti vrijede. Locke je već doveo u pitanje vrijednost tih autoriteta i na religioznom području. On je doduše dokazivao, da je kršćanstvo razumna religija, ali je samim tim priznavao razumu pravo da stupi i na religiozno područje i slobodno prosuđuje o religioznim dogmama. Locke je već isključio iz religije stavove, koji su protivni razumu, ali je smatrao da mogu postojati stavovi, koji su iznad razuma. Toland ide dalje i tvrdi, da religija mora u potpunosti počivati na razumu.

U tom pogledu njegov je prethodnik Herbert of *Cherbury* (1581—1648), »otac engleskog deizma«, koji se još početkom XVII. vijeka, u svojoj knjizi »De veritate« (»O istini«, 1624), zalagao za »prirodnu« ili »razumnu« religiju, podrazumijevajući pod tim nekoliko osnovnih stavova, koji su po njegovu mišljenju zajednički svim pozitivnim religijama i

---

[1] »Das Pantheistikon des John Toland«. Übersetzt und mit Einleitung versehen von Dr. Ludwig Feusch, Leipzig 1897, S. 148.
[2] Ibid., str. 148.

koje svaki čovjek može otkriti sam bez pomoći bilo kakve pozitivne religije.

Toland nastavlja tradicije Cherburyjeva deizma. On odbacuje tobožnje objave, kojih su pune pozitivne religije i priznaje samo jednu pravu objavu: spoznaju razuma u stvarima (t. j. prirodnih zakona) pomoću ljudskog razuma. On više ne priznaje nikakvo područje, na koje razum ne bi imao pristupa i koje bi bilo prepušteno slijepoj vjeri.

U svom »Nazarenusu«, obećavajući da će u jednom kasnijem djelu iznijeti svoja religiozna vjerovanja, Toland kaže, da njegova religija ne će sadržavati ništa tajnovito, neshvatljivo, mistično i uopće »ništa, što bi pridonosilo porobljavanju duha i tijela naroda, ništa što bi služilo namjerama vladara i svećenika protiv dobra ljudskog roda.«[3] Iako je sporno, da li je »Pantheistikon« to obećano djelo, sigurno je, da su religiozna shvaćanja Tolandovih panteista u osnovi u skladu s ovim obećanjem. Panteisti odbacuju izmišljena čuda, praznovjerne misterije i dvosmislena proročanstva i razotkrivaju prevare, obmane i trikove pozitivnih religija. Njihova je religija »jednostavna, jasna, shvatljiva, nepokvarena i nesebična.«[4]

Međutim, tu svoju religiju panteisti ne ispovijedaju javno. Njihovo religiozno-filozofsko učenje dijeli se na egzoteričko (»vanjsko ili narodsko i pokvareno«) i ezoteričko (»unutrašnje ili čisto i pravo«). Prvo je što je moguće više prilagođeno vladajućim predrasudama i vjerskim dogmama, dok drugo »skroz na skroz odgovara prirodi stvari i stoga istini.«[5] Ovo drugo svoje učenje oni izlažu samo kod zatvorenih vrata prijateljima oprobana poštenja i inteligencije.

U ovom dijeljenju filozofije na dva dijela, od kojih je jedan namijenjen tajnim kružocima izabrane intelektualne elite, a drugi širokoj upotrebi, neki su vidjeli u prvom redu izraz njegova aristokratizma i nepovjerenja i prezira prema širokim, neobrazovanim masama, neki — izraz njegova licemjernog i podmuklog karaktera, a neki »hipokriziju engleske srednje klase«, o kojoj govori i Engels. Iako su i spomenuti momenti mogli igrati neku ulogu, mislim da je glavni razlog onaj koji iznosi i sam Toland, kad kaže:

---

[3] Ibid., str. 45.
[4] Ibid., str. 144.
[5] Ibid., str. 145.

»Razlog pada u oči. Naime, nijedna religija, nijedna sekta ne trpi da joj se protivurijeći... Praznovjernim i licemjernim pristalicama religije — mislim neiskrene i lažljive bogomoljce — imamo zahvaliti razdore, rascjepe, kazne, pljačkanja, žigosanje, hapšenje, progonstva i ubijanje. Odatle nužno dolazi do toga, da je drugo u srcu i u privatnom ophođenju, a drugo na trgu i na javnim skupovima.«[6] Dvostrukost učenja Toland nije smatrao nikakvim idealom, nego nužnošću, koja je uslovljena time, što je praznovjerje još uvijek vrlo jako i što ga nijedan mudrac ne može sam potpuno iskorijeniti. Međutim konstatirajući tu nužnost, Toland ne propovijeda neko potpuno pasivno mirenje s njom. Panteist se po Tolandu ne će niti »na svoju vlastitu štetu suprotstaviti uobičajenoj teologiji, koja u filozofskim stvarima odstupa od istine, niti će potpuno šutjeti, ako se jednom pruži povoljna prilika.«[7] Sve istine, koje može objaviti bez opasnosti (političke, astronomske, mehaničke, ekonomske i t, d.), on će javno propagirati. A učenja, zbog kojih bi se mogao izložiti progonima (kao na pr. neke misli o bogu ili o duši), on će smatrati ezoteričkim učenjem, ne će ih saopćiti nepouzdanim ljudima, nego samo članovima sokratovskog filozofskog saveza ili drugim provjereno poštenim i obrazovanim ljudima. »Meni je dovoljno poznato«, kaže Toland, »da se ovo prešutkivanje i mudro uzdržavanje duha ne će svidjeti svima; ipak panteisti ne će otvoreno istupiti prije nego što im bude dopušteno da misle, što hoće i da kažu, što misle.«[8]

III

Teško je pouzdano reći, što bi pisao Toland, da je mogao potpuno slobodno misliti, što hoće, i kazati, što misli. Ali je sigurno, da je već ono, što je stvarno napisao u svojim djelima, bilo vrlo smjelo za njegovo vrijeme i da je ezoterička »religija«, što ju je propovijedao u svom »Panteistikonu«, zapravo u religiozni omotač uvijena materijalistička filozofija, koju on propagira i u drugim svojim djelima, a naročito u »Pismima Sereni.«

---

[6] Ibid., str. 147.
[7] Ibid., str. 152
[8] Ibid., str. 153.

Sam Toland naziva to učenje »panteizmom« (izgleda da je on prvi koji upotrebljava taj naziv), a ono po njegovu mišljenju najsažetije izražava stih:

»Iz svemira potječu sve stvari
A iz svih stvari potječe svemir.«[9]

To drugim riječima znači, da ni svemir ni bilo koja stvar u njemu nije proizvod nikakvih natprirodnih sila. Svemir je beskonačan u prostoru; vidljivi svijet samo je njegov beznačajni dio; on je vječan u vremenu — nikad nije bio stvoren i nikada ne će biti uništen.

Svemir je napravljen od jednog jedinstvenog materijala. Sve stvari sastoje se od jednostavnih nedjeljivih elemenata, koji su po vrsti i broju beskonačni. Ti su elementi neuništivi i nestvorivi, a sve stvari nastaju ili propadaju spajanjem, razdvajanjem i različitim kombiniranjem tih elemenata. »Prema tome, kaže Toland, u svijetu se ne dešava ništa novo, osim promjene mjesta.«[10]

Ove Tolandove osnovne teze nesumnjivo su materijalističke i mehanicističke. One nisu naročito originalne, jer ih uglavnom nalazimo još kod antičkih materijalista atomista.

Tolandova originalnost je u prvom redu u obradi problema kretanja. Smatrajući da se »sve nalazi u kretanju« i da »u prirodi nema ni jedne točke, koja bi se nalazila u apsolutnom mirovanju«, Toland s toga stanovišta kritizira Spinozinu koncepciju, prema kojoj je kretanje samo modus materije, kao i stanovište svih onih (na pr. Newtona), koji materiju smatraju nečim inertnim, pasivnim, mrtvim, što bog stavlja u kretanje. Toland smatra, da kretanje nije modus nego atribut materije, njeno bitno svojstvo, koje je »podjednako neodvojivo od njene prirode, koliko su od nje neodvojivi neprobojnost i prostiranje.« Jednom od svoja dva pisma spinozistu (koja su objavljena zajedno sa tri pisma Sereni), Toland je direktno stavio naslov: »Motion essential to matter« (Kretanje kao bitno svojstvo materije). Iako ova misao nije bila potpuno nova i originalna, Toland je prvi, koji ju je formulirao u ovako jasnom i nedvosmislenom obliku. To je bio korak

[9] Ibid., str. 93.
[10] Ibid., str. 98.

naprijed, iako je samo kretanje Toland promatrao mehanistički kao promjenu mjesta u prostoru.

Kao što je točno osjetio pogrešnost odvajanja kretanja od materije, Toland je osjetio i pogrešnost odvajanja prostora od materije, te je kritizirao Newtonovu teoriju apsolutnog prostora. Međutim, do nekog određenijeg pozitivnog rješenja ovog problema nije došao ni on.

Značajna je i Tolandova kritika Spinozine teze, da je mišljenje atribut supstancije. Toland dokazuje, da mišljenje ne može biti atribut materije, jer se ono »ne može ostvariti drukčije nego kao djelatnost mozga.«[11] Određujući bliže odnos između mozga i mišljenja, Toland ostaje na vulgarno-materijalističkim pozicijama, jer kaže da je mišljenje »specifično kretanje mozga« i da su »uopće sve misli tjelesne.«

Iako je cjelokupna njegova filozofska koncepcija materijalistička, Toland je u njoj ipak našao i mjesto za boga. Na koji način?

»Konačno«, kaže Toland, »sila i djelatnost svemira, koja je tvorac i upravljač svih stvari i koja ih također uvijek usmjerava najboljoj krajnjoj svrsi, jest bog, kojeg po volji možeš nazvati dušom i duhom svemira, zbog čega članove sokratovskog saveza nazivaju panteistima, jer upravo tu silu po njihovu mišljenju jedino i samo ljudski način predočivanja dijeli od svemira.«[12]

Na taj način bog je kod Tolanda sačuvan ne kao tvorac svijeta i upravljač, koji bi se nalazio izvan svijeta, nego kao »vječni uzrok vječnog svijeta«, kao njegova unutrašnja aktivnost i svrhovita zakonitost, kao od njega neodvojiva »duša«, kao sila, koju samo ljudski način predočivanja dijeli od svemira. Ovakav bog sigurno nema mnogo sličnosti s bogom kršćanstva i drugih pozitivnih religija, i kad su protivnici optuživali Tolanda, da je neprijatelj religije, ateist i materijalist, oni su time točno označavali ako možda[13] ne onaj stupanj misaonog razvoja, do kojeg je Toland bio došao, a ono svakako smjer u kojem se kretao.

---

[11] Ibid., str. 249.
[12] Ibid., str. 95.
[13] Kažem možda, jer pretpostavka, da je Toland intimno bio ateist ne može se posve isključiti.

IV

Misli o religiji srodne Tolandovim razvijali su mnogi njegovi suvremenici kao na pr. Anthony *Collins* (1676—1729, »A Discourse of Freethinking«, »Rasprava o slobodoumnosti«, 1713., »Inquiry concerning Human Liberty, »Istraživanje o ljudskoj slobodi«, 1715.), Mathews *Tindal* (1656—1733, »Cristianity as old as the creation«, »Kršćanstvo staro kao i svijet« 1730.), Thomas *Woolston* (1659—1729), Thomas *Chubb* (1679—1747), Lord *Bolingbroke* (1672—1751) i t. d.

Kao i Toland ovi su se filozofi borili za slobodnu misao. U svojim radovima oni su dokazivali netočnost raznih argumenata (na pr. božanska objava, čuda, ispunjena proročanstva), koji se obično iznose u prilog kršćanstva i drugih pozitivnih religija, te su se zalagali za jednu religiju, koja bi bila zasnovana na razumu i svodila bi se na nekoliko po njihovu mišljenju nesumnjivih i lako spoznatljivih istina. Iako u bližem izvođenju ove misli ima kod njih dosta razlika, nazivi deizam i slobodoumnost podjednako su primjenjivi na sve njih kao i na Tolanda.

Pored spomenutih mislilaca na pozicijama deizma stajali su i neki drugi engleski filozofi XVIII. vijeka, kod kojih međutim, težište teorijskog rada nije bilo na religioznim nego na psihološkim problemima.

To su osnivači i predstavnici t. zv. asocijativne psihologije. Svojim psihološkim istraživanjima oni također nastavljaju Lockovo djelo. Proučavajući strukturu i funkcioniranje ljudskog razuma Locke je naročito brižljivo ispitao problem izvora naših »ideja« i nastojao je dokazati, da sve pa i najsloženije naše ideje nastaju iz jednostavnih ideja senzacije i refleksije. Sam taj proces stvaranja složenih ideja spajanjem i kombiniranjem jednostavnih Locke nije bliže proučio i jasnije odredio, tako da je ostalo otvoreno pitanje, da li se osnovni elementi spoznaje spajaju sami od sebe, po određenim zakonima analognim onima, što vladaju na području prirodnih nauka i napose mehanike, ili je to spajanje slobodan stvaralački proces, za koji su potrebne neke posebne sposobnosti duše, koje bi prema tome imale vlastiti psihički realitet naporedo s tim elementima.

Asocijativna psihologija priklanja se prvom rješenju.

Prvi je u tom pravcu skrenuo Peter *Brown* (umro 1734 kao biskup od Yorka), ali se pravim ocem engleske asocijativne psihologije smatra David *Hartley* (1704—1757). U svojim radovima od kojih je najvažniji »Observations on man, his frame, his duty and his expectations« (»Zapažanja o čovjeku, njegovoj organizaciji, njegovoj dužnosti, njegovim nadama«, London 1749.) Hartley nastoji sve složene psihičke pojave izvesti iz mehaničke asocijacije najjednostavnijih elemenata psihike, osjeta i iz njih neposredno izvedenih osjetnih ideja.

Paralelno s tim psihičkim procesima asociranja ideja protječu po Hartleyu i određeni fiziološki procesi. Svakom psihičkom aktu odgovaraju određene vibracije moždane i nervne supstancije. Međutim, to po Hartleyu ne znači, da se duševni procesi mogu izvesti iz fizičkih ili obrnuto, nego samo to, da između ova dva niza pojava postoji paralelizam.

Ovo Hartleyevo insistiranje na nezavisnosti duhovnog od materijalnog objašnjava se možda u prvom redu time, što je on bio iskreno religiozan čovjek i bojao se da ne upadne u materijalizam, koji je među pobožnim ljudima toliko ozloglašen. Međutim, kako je on s jedne strane smatrao, da se fiziološki procesi odvijaju po svojoj vlastitoj unutrašnjoj logici, prema principima mehaničkog kauzaliteta, a s druge strane, da se duševni procesi odvijaju paralelno s fiziološkim, to se nametao zaključak, da psihičke pojave zavise od fizioloških ili da su bar podvrgnute istim zakonima kao i one.

Zato možemo tvrditi, da se iz Hartleyeve psihološke koncepcije nužno nameću materijalistički zaključci i da je protivurječnost između u osnovi materijalističke psihologije i njegove iskrene religioznosti osnovna protivurječnost Hartleyeva pogleda na svijet.

Ovu istu protivurječnost (koja je analogna onoj, što smo je već ranije vidjeli kod Newtona) nalazimo nešto kasnije u još izrazitijem obliku kod Josepha *Priestleya* (1733—1804), istaknutog prirodnjaka (kemičara i fizičara), koji je poznat naročito po svom otkriću kisika, ali se također aktivno bavio filozofijom, teologijom i politikom.

Zadojen progresivnim političkim shvaćanjima Priestley je radosno pozdravio francusku buržoasku revoluciju i kao član »Društva prijatelja francuske revolucije« branio ju je od la-

žnih optužbi. To je izazvalo gnjev reakcionera, koji su 1791. god. napali na njegovu kuću i uništili mu laboratorij. Sam Priestley bio je prisiljen da zajedno s porodicom pobjegne u London, a zatim 1794. preseli u Ameriku.

U religioznim problemima stajao je Priestley na stanovištu deizma i religiozne tolerancije. Sa tog deističkog stanovišta kritizirao je ne samo praznovjerja, kojih ima u pozitivnim religijama, nego i ateistička shvaćanja francuskih materijalista.

Međutim, odbijajući materijalistička shvaćanja na području ontologije i filozofije religije, Priestley ih je otvoreno usvajao i odlučno zastupao na području psihologije.

U svom radu »Hartley's theory of human mind on the principles of the association of ideas« (»Hartleyeva teorija ljudskog duha na principima asocijacije ideja«, London 1775.) Priestley se pokazao kao pristalica Hartleyevih shvaćanja. U svojim kasnijim radovima: »Disquitions relating to matter and spirit« (»Istraživanja o materiji i duhu« 1777), »The doctrine of philosophical necessity« (»Doktrina filozofske nužnosti« 1777.), »Free discussions of the doctrines of materialism« (»Slobodne diskusije o doktrinama materijalizma«, 1778.) on je otišao korak dalje od Hartleya.

Dok ovaj, insistirajući na paralelizmu duševnih i materijalnih pojava, ustaje protiv njihova izvođenja jednih iz drugih, Priestley izričito zastupa tezu o materijalnosti duševnih pojava. Materija je za Priestleya (i u tome on pokazuje izvjesnu sličnost s našim Ruđerom Boškovićem) aktivna supstancija, »supstancija, koja posjeduje svojstvo protežnosti i silu privlačenja ili odbijanja«. Pored ovih svojstava materija posjeduje i niz drugih, a jedno od njih je i mišljenje, koje je »svojstvo *živčanog sistema* ili točnije, *mozga*«.

Sve naše ideje, pa i najsloženije, potječu u krajnjoj liniji iz osjeta i osjetnih ideja, a nastaju njihovim mehaničkim asociranjem, čiju fiziološku osnovu čine određeni spojevi vibracija u ljudskom mozgu.

U skladu s ovim svojim osnovnim mehanističko-materijalističkim shvatanjima Priestley je i u problemu slobode volje branio principe mehanicističkog determinizma.

Pored Priestleya Hartleyevu teoriju asocijacija prihvatio je i razvijao u materijalističkom duhu liječnik, prirodoslovac,

pjesnik i filozof Erasmus *Darwin* (1731—1802), djed Charlesa Darwina.

Engleski deizam i asocijativna psihologija bili su dvije pojave, koje su izrasle iz problematike, što ju je postavio Locke i značile su pokušaj produžavanja materijalističkih tendencija Lockove filozofije. Međutim, u razvoju materijalističkih klica sadržanih u Lockovu učenju, njegovi sunarodnjaci nisu otišli onako daleko kao francuski sljedbenici Locka, koji su na području spoznajne teorije i ontologije došli do senzualističkog materijalizma, a na području religije do ateizma. Engleski deisti zaustavili su se na pola puta od pozitivne religije do ateizma, a asocijativni psiholozi, opredjeljujući se za materijalizam na području psihologije, nisu izvukli odgovarajuće zaključke za druga filozofska područja.

Stoga možemo reći, da materijalističko-deističko krilo engleskog prosvjetiteljstva nije razvilo sve one mogućnonosti, koje je za razvoj u tom pravcu ostavljalo Lockovo učenje. Glavni uzrok ove polovičnosti, nedovršenosti, nedorečenosti i slabosti materijalističkih tendencija engleskog prosvjetiteljstva nije u ličnim osobinama nosilaca te tendencije, nego u društvenoj situaciji Engleske onog vremena.

Poslije »slavne revolucije« buržoazija je, kako kaže Engels postala »skroman ali priznat sastavni dio vladajućih klasa Engleske.«[14] Buržoazija i plemstvo našli su se u jednom frontu protiv radnih masa. Te se mase još nisu bile oformile u klasu, koja bi mogla postati aktivan subjekt historijskog zbivanja i izgrađivati svoju vlastitu društvenu ideologiju. Što se tiče vladajućih klasa, one su bile zainteresirane u širenju idealističke filozofije i religioznih ideja, u kojima su otkrile pogodan instrument za obmanjivanje samih sebe i potlačenih klasa o pravoj prirodi postojećih društvenih odnosa.

Na taj način nije bilo društvene klase, čija bi ideološka zastava mogli postati materijalizam i ateizam. Ta su učenja mogla naići na razumijevanje samo u uskom sloju obrazovanih ljudi, pa u uskoći socijalne baze tih učenja treba vidjeti glavni uzrok polovičnosti, uskoće, odsustva šireg razmaha engleskog deizma — materijalizma XVIII. vijeka.

---

[14] K. Marx i F. Engels: »Izabrana djela« u dva toma. »Kultura« 1950. Tom II. Str. 97.

Klasično izvođenje radikalnih materijalističkih konzekvencija iz Lockova učenja bilo je rezervirano za ideologe francuske revolucionarne buržoazije. Ali su zato ideolozi engleskih vladajućih klasa XVIII. vijeka realizirali u klasičnom obliku drugu osnovnu mogućnost, koja je u zametku bila sadržana u Lockovoj filozofiji: subjektivni idealizam, koji je najzad odveo u skepticizam.

GEORGE BERKELEY

Kao i deisti i Berkeley nastavlja Lockovo učenje, ali u sasvim drugom smjeru. Njegova filozofija polazi od spoznajno-teorijskog problema, kako ga je postavio Locke, i vodi određenom cilju — spiritualističkoj metafizici i bogu.

I

Rođen u plemićkoj porodici u Irskoj tri godine prije »slavne revolucije« (1685), Berkeley je čitav svoj život proveo u vrijeme, kad je uglavnom uspješno, iako kompromisno završena buržoaska revolucija već osigurala dalji kapitalistički razvoj Engleske.

Procvat engleske industrije, njeno stalno kvantitativno proširenje i postepeni tehnički napredak pripremali su industrijsku revoluciju, zamjenu manufakturne proizvodnje mašinskom potkraj XVIII. i početkom XIX. vijeka. U vanjskoj politici to je bilo vrijeme uspješnih ratova Engleske i stalnog proširivanja engleskog kolonijalnog carstva. Ovom vanjskom proširenju i unutrašnjem ekonomskom razvoju Engleske pogodovao je relativno stabilan unutrašnji društveno-politički poredak, koji je, svodeći klasnu borbu među vladajućim klasama i grupama u parlamentarne okvire, omogućavao uspješno zajedničko nastupanje tih klasa prema eksploatiranim masama i drugim državama.

Buržoaziju, koja je postala sastavni dio vladajućeg sloja, više nije mogla da zadovolji njena nekadašnja materijalistička ideologija. U borbi za održanje i učvršćenje stečenih pozicija mnogo je bolje mogao da joj posluži jedan idealistički i religiozni pogled na svijet. George Berkely tvorac je filozofije, koja je po svojoj osnovnoj usmjerenosti odgovarala ovoj potrebi buržoazije i uopće vladajućih klasa postrevolu-

cionarne Engleske. Sumnje, kolebanja, radikalne zaokrete i promjene mišljenja uzalud ćemo tražiti u njegovu životu. U petnaestoj godini on je stupio na klerikalni univerzitet (Trinity College) u Dublinu i sa puta, kojim je tada pošao, nikad kasnije nije skrenuo. U kršćanskoj religiji i reformiranoj crkvi on je našao trajno rješenje životnog problema, a u širenju te religije svoj glavni životni zadatak. Povremeni porazi (na primjer neuspješan pokušaj da na Bermudima osnuje školu za američke misionare) nisu ga pokolebali u vršenju njegova poziva, pa je najzad bio nagrađen i položajem biskupa u Cloyneu (1734.) Tu je djelovao sve do 1753. godine, kad je prešao u Oxford da iduće godine tamo umre.

Već iz ovakve opće životne orijentacije Berkeleyeve vidi se, da njegovi filozofski napori nisu mogli biti slobodno, vanjskim sponama nevezano, proučavanje istine. Filozofiji, koju je tražio, on je unaprijed postavljao uvjet, da bude u skladu s njegovim religioznim uvjerenjima, i da ih podupire. I pored takvog strogog uvjeta, njegova traženja dovela su ga relativno brzo do rezultata, koji ga je zadovoljio. Poslije dviju manjih rasprava (»Arithmetica« i »Miscellanea Mathematica«, 1707.) on je 1709. objavio svoje prvo veće djelo »Essay towards a New Theory of Vision« (»Pokušaj nove teorije vida«), u kojem je već prešao pola puta do stvaranja svoje originalne teorije,[1] a 1710. u 25-godini života objavio je svoje glavno djelo »A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge« (»Rasprava o principima ljudske spoznaje«), gdje je u zrelom i zaokruženom obliku iznio filozofsku koncepciju, koju je tek pred kraj života nešto promijenio. Iste misli, koje je sistematski izložio u »Raspravi« iznio je Berkeley tri godine kasnije (1713) u popularnoj formi u djelu »Three Dialogues between Hylas and Philonous« (»Tri razgovora između Hylasa i Philonousa«). Svoje ideje Berkeley ovdje dokazuje pomoću razgovora između berklijevca Philonousa i naivnog Hylasa, koji nekritički prihvaća i brani razne materijalističke ideje, sve dok najzad, pritješnjen argumentima Philonousa ne kapitulira priznajući, da je bio u zabludi.

Kasnija djela Berkeleyeva od manjeg su značenja, jer u njima nema ni novih ideja ni stare snage izraza. Berkeley tu

---

[1] Ali još je nije u potpunosti izgradio: tvrdeći da ideje, koje dobivamo vidom, postoje samo u duhu, on ne tvrdi isto i za ideje, koje opažamo opipom.

uglavnom objašnjava i dokazuje svoje teze i polemizira sa slobodnim misliocima. Polemički karakter tih djela vidi se i po naslovima: »Remarks on Collins Discourse of Freethinking« (»Primjedbe o Collinsovoj raspravi o slobodoumnosti«), »Alciphron, or the Minute Philosopher«, 1732. (»Alciphron ili beznačajni filozof«, s podnaslovom »Obrana kršćanske religije protiv takozvanih slobodnih mislilaca«), »The Analist or a course addressed to an infedel Mathematician«, 1734. (»Analitičar ili rasuđivanje upereno protiv jednog matematičara-nevjernika«), »Defence of Freethinking in Mathematics« (»Obrana slobodoumnosti u matematici«, 1735). Tek u svojem posljednjem djelu »Siris«, 1744., koje je neobična smjesa misli o medicini, životnim duhovima i metafizici, Berkeley je krenuo novim, platonističko-mističkim putem, što nije nelogičan završetak za jednog biskupa, ali jest za učenika Lockove empirističke filozofije.

II

Po rješenjima svojih bitnih problema Berkeleyeva filozofija više se razlikuje od Lockove nego Hobbesova od Baconove. U mnogočemu Berkeley se nalazio u direktnoj suprotnosti prema Locku. Pa ipak, dok je Hobbesa suviše usko nazivati učenikom Baconovim, opravdano je tvrditi, da je Berkeley bio učenik i nastavljač Lockov. Jer uprkos svojoj opoziciji prema Locku, Berkeley je bio u mnogo većoj zavisnosti od njega nego Hobbes od Bacona. Svoje osnovne probleme, način njihova postavljanja, kao i neke pretpostavke njihova rješavanja on je preuzeo od Locka. Njegova se samostalnost i originalnost sastoji u tome, što se nije zadovoljio nekima od bitnih Lockovih rješenja smatrajući ih nekonzekventnima i polovičnima i što ih je pokušao zamijeniti boljim i konzekventnijim.

Ovakav odnos Berkeleya prema Locku razabire se već iz njegove *kritike apstraktnih ideja.*

Nasuprot tezi srednjovjekovnog realizma, da opće postoji realno, u samim stvarima, Locke tvrdi, da općenitost postoji samo u razumu, koji ima sposobnost stvaranja općih apstraktnih ideja. Smatrajući ovo Lockovo rješenje polovičnim, nedovoljno nominalističkim, Berkeley ga oštro kritizira. Ta

se kritika ponavlja u nizu Berkeleyevih djela, ali je u najsistematskijem i najtemeljitijem obliku data u uvodu njegova glavnog rada, »Rasprave o principima ljudske spoznaje.« Kao što je Bacon počeo svoj »Novi Organon« kritikom idola, a Locke svoj »Ogled« kritikom teorije urođenih ideja, tako i Berkeley počinje kritikom teorije apstraktnih ideja.

Mnogi paradoksi, poteškoće i protivurječnosti, u koje se zapliće čovjekov razum, ne objašnjavaju se po Berkeleyu ni nejasnoćom stvari ni prirođenom nesavršenošću i slabošću ljudskog duha, nego krivom upotrebom naših duhovnih sposobnosti. A glavni primjer krive upotrebe ideja, glavni izvor zabluda u svim dijelovima ljudskog znanja nalazi se po Berkeleyu baš u mišljenju, da duh ima moć da stvara opće apstraktne ideje o predmetima. Po toj teoriji svojstva, koja stvarno nikada ne postoje sama za sebe, duh može da razdvaja i promatra svako zasebno, pretvarajući ih tako u apstraktne ideje. A promatrajući sličnosti, koje postoje među predmetima, duh može izdvojiti jedno ili skup koegzistentnih svojstava, koja su zajednička raznim predmetima, te tako stvarati apstraktne opće ideje o svojstvima (na primjer o boji kao takvoj, koja nije ni crvena ni plava ni bijela ni bilo koja druga određena boja) i o predmetima ili skupovima svojstava (na pr. o čovjeku, čija se ideja sastoji iz boje, stasa i t. d. ali ne neke određene boje ni stasa, nego boje uopće, stasa uopće i t. d.).

Kritizirajući ovo shvaćanje Berkeley kaže, da mi možemo zamišljati odvojeno one dijelove, koji su doduše ujedinjeni u nekom predmetu, ali mogu egzistirati i odvojeno, ali ne možemo zamišljati odvojeno one kvalitete, koji tako odvojeni uopće ne mogu postojati. Mi, na primjer, možemo zamisliti ruku odvojeno od tijela, ali ta se ruka ne može zamisliti bez određenog oblika i boje.

Kao glavni argument u prilog svog shvaćanja Berkeley navodi činjenicu, da on sam nije neposredno svijestan da posjeduje ili može stvoriti apstraktne ideje, kao i to da »većina ljudi, a to su oni jednostavni i neškolovani, nikad ne tvrde da imaju apstraktne pojmove«.[2] Međutim osjećajući, da je taj dokaz nedovoljan i da ne može pretendirati na opću vrijednost (jer ga može srušiti jednostavna izjava nekoga drugoga,

---

[2] Vidi u ovoj knjizi str. 194.

da je neposredno svijestan posjedovanja te sposobnosti), on svoju tezu pokušava u »Alciphronu« potkrijepiti jednim drugim argumentom, koji je u dijalogu između Berkeleyeva pristaše Euphramora i slobodoumnjaka Alciphrona formuliran ovako:

»Euphr.: Molim vas, Alciphrone, koje stvari smatrate potpuno nemogućima?

Alc.: Takve, koje u sebi sadrže protivurječnost.

Euphr.: Da li možete obrazovati ideju o nečemu, što sadrži protivurječnost?

Alc.: To ne mogu.

Euphr.: Dakle, o onom, što je potpuno nemoguće, ne možete stvoriti nikakvu ideju?

Alc.: Slažem se s tim.

Euphr.: Međutim, može li stvarno postojati jedna boja ili trokut onako, kako vi opisujete njihovu apstraktnu opću ideju?

Alc.: Potpuno je nemoguće, da bi takve stvari postojale u prirodi.

Eupr.: Zar tada, dakle, ne slijedi, da one ne mogu egzistirati ni u vašem razumu, da o njima ne možete napraviti ni stvoriti nikakvu ideju?«[3]

Ako pretpostavimo, da su u ovom zaključivanju premise (da su stvari, koje sadrže u sebi protivurječnost, nemoguće i t. d.) neposredno evidentne i nesumnjivo sigurne, kao što to pretpostavlja Berkeley, onda možemo smatrati, da je on uspješno dokazao svoj zaključak, da nema nikakvih općenitih pojedinačnih stvari (na pr. trokuta, boje i t. d.) ni ideja o njima. Međutim, taj zaključak tuče potpuno mimo Locka, jer on nije tvrdio, da mi imamo ideju o bilo kakvoj općenitoj pojedinačnoj stvari, nego je tvrdio, da imamo opće apstraktne ideje o zajedničkim svojstvima niza konkretnih pojedinačnih stvari. U uvodu »Principa« nema ovog Berkeleyeva argumenta protiv apstraktnih ideja, ali tu on svoja shvaćanja nastoji potkrijepiti kritikom Lockovih argumenata. Naročito on insistira na tome, da te ideje nisu nužne ni za sporazumijevanje ni za proširenje znanja, kao što to tvrdi Locke.

Kritizirajući Locka Berkeley objašnjava, da poricanje apstraktnih ideja ne znači poricanje bilo kakvih općih ideja

[3] G. Berkeley: Alciphron, Leipzig 1915. S. 350.

i općih imena. Opće ime s pravom se daje onoj posebnoj ideji, koja postaje opća time, što se upotrebljava kao reprezentant, kao predstavnik ili zamjenik svih pojedinačnih ideja iste vrste. Tako Lockovoj teoriji apstrakcije Berkeley suprotstavlja svoju teoriju reprezentacije, koja po Windelbandovim riječima čini »krajnji stupanj, što ga je nominalizam ikad dostigao i uopće može dostići«.[4]

Da je ta nominalistička kritika općih ideja imala svoje slabosti i svoje protivurječnosti isto je tako sigurno, kao i to da je ona bila pozitivna, ukoliko je postavljala na diskusiju problem o psihološkom supstratu općih pojmova.

Ali njen osnovni zadatak nije bio da riješi problem općih ideja sam po sebi, nego da pripremi teren za pobijanje materijalizma. To je njena najzanimljivija karakteristika. Nominalističko shvaćanje, koje je kroz historiju bilo najčešće korišćeno za dokazivanje materijalističke teze o pojedinačnim materijalnim stvarima, pa prema tome i o samoj materiji, kao onom što realno egzistira, Berkeley je iskoristio za dokazivanje idealističke teze, da nikakva materija, pa prema tome ni pojedinačna materijalna stvar, ne može realno postojati.

III

Kao i kritiku apstraktnih ideja Berkeley je i svoju osnovnu tezu razvio nastavljajući na Locka i ujedno mu se suprotstavljajući.

Nalazeći mnogo teškoća i nejasnoća u pojmu tjelesne, kao i u pojmu duhovne supstancije, Locke je ujedno smatrao, da naše vanjsko iskustvo nedvosmisleno svjedoči o postojanju materijalne, a unutrašnje o postojanju duhovne supstancije. Slažući se s Lockom o nesumnjivosti egzistencije duhovne supstancije, Berkeley je Lockove sumnje i nejasnoće u pogledu bližeg određenja materijalne supstancije doveo do negiranja postojanja te supstancije. U našem vanjskom iskustvu date su nam samo konkretne osjetne ideje i njihovi skupovi, osjetne stvari, a nije nam data nikakva materija niti tjelesna supstancija. To su samo opće apstraktne ideje, koje ne mogu postojati kao ni bilo koja druga opća apstraktna ideja.

---

[4] W. Windelband: »Die Geschichte der neueren Philosophie«. Erster Band. 7 und 8 unveränderte Auflage. Leipzig 1922. S. 322.

Međutim, Berkeley se ne zadovoljava s time da negira realnu egzistenciju materijalne supstancije. On također poriče postojanje pojedinačnih materijalnih stvari, to jest vanjskih predmeta, koji bi postojali izvan duha i nezavisno od njega. Postoje samo osjetne stvari, a one su samo skupovi (kolekcije, kompleksi) naših ideja, koje opažamo osjetilima i koje, ako ih susrećemo zajedno, nazivamo jednim imenom (na pr. primjećujući da određena boja, okus, miris, oblik i čvrstoća idu zajedno, njihovu kombinaciju nazivamo jabukom). Pored ideja postoji još jedino duh (um, duša, ja), to jest aktivno biće, koje te ideje opaža. Prema tome postoje dvije vrste stvari: duh i ideje i njihovi skupovi. Način egzistencije ovih dviju vrsta stvari bitno je različit. Duh je aktivna supstancija, čija je egzistencija u tome što opaža ideje i razmišlja o njima, dok su ideje pasivna stanja duha, čija je egzistencija u tome da budu opažene. One postoje samo u duhu i za njih je *esse = percipi* (biti = biti opažen). Kako je osnovna značajka duha aktivnost, a osnovna značajka ideja pasivnost, ni jedna ideja ne može biti slična duhu. To znači, da ne može biti nikakve ideje o duhu kao što ne može biti ni okruglog kvadrata.[5]

Ove svoje osnovne teze nastojao je Berkeley dokazati što uvjerljivije pomoću niza argumenata, koji se toliko uzajamno prepleću, da ih je često dosta teško strogo odvojiti. Međutim ta argumentacija, iako raznovrsna i razgranata, ipak teče u nekoliko osnovnih smjerova.

Prvi i osnovni smjer, u kojem se ona stalno kreće, jest izvođenje nemogućnosti objektivnog postojanja stvari iz samog pojma spoznaje, odnosno iz pojma osjetne stvari. Pošto je najprije proglasio za evidentno, da su jedini objekt čovjekove spoznaje njegove vlastite ideje (bilo osjetne ideje, bilo ideje refleksije, sjećanja i mašte i njihovi skupovi, koje nazivamo osjetnim stvarima), Berkeley zaključuje, da je opažanje realno postojećih stvari *contradictio in adjecto* isto tako kao i realna egzistencija ideja. Tako, na primjer, tvrdeći da je protivurječno mišljenje, prema kojem kuće, planine, rijeke i t. d. imaju realnu egzistenciju nezavisno od duhova, Berkeley pita:

---

[5] Tvrdeći da o duhu ne možemo imati nikakvu ideju Berkeley ipak dopušta, da o njemu možemo imati pojam (notion). Što je zapravo taj »notion« on nije nikad bliže objasnio.

»Jer što su naprijed spomenuti predmeti, ako ne stvari, koje *opažamo* osjetilima, a što opažamo *osim naših vlastitih ideja ili osjeta;* i zar nije očigledno protivurječno, da bi neki od ovih ili neke njihove kombinacije postojale neopažene?«[6]

Isti argument u nešto drukčijim formama dolazi do izražaja i u slijedećim riječima:

a) »Dakle, kao što mi je nemoguće da vidim ili osjetim neku stvar bez stvarnog osjeta te stvari, tako mi je nemoguće da zamislim neku osjetnu stvar ili predmet odvojeno od osjeta ili opažanja toga predmeta.«[7]

b) Protivurječno je, da ideja postoji u stvari, koja ne opaža, jer »imati ideju je isto što i opažati.«[8]

c) »Sve se osjetne stvari mogu neposredno opažati, stvari, koje se mogu neposredno opažati jesu ideje, a ideje postoje samo u duhu.«[9]

d) »Da bi neki neposredni predmet osjetâ, t. j. bilo koja ideja ili kombinacija ideja, postojao u supstanciji, koja ne misli, ili izvan svih duhova, samo je po sebi evidentna kontradikcija.«[10]

Jednom riječju, jedino što mi opažamo, jesu osjetne stvari (kombinacije naših ideja), a jedini način, na koji naše ideje mogu egzistirati, jest taj, da ih mi opažamo. Akt opažanja našeg duha i egzistencija naše ideje poklapaju se u jednom, i ne mogu se raščlaniti. Samo pristalice lažne teorije apstraktnih ideja mogle bi po Berkeleyu tvrditi, da se egzistencija osjetnih predmeta može odvojiti od činjenice, da su oni osjetni predmeti, t. j. da ih mi opažamo našim osjetilima.

Za ovaj Berkeleyev osnovni argument karakteristično je, da on dokazuje ono, što je evidentno, a pretpostavlja kao evidentno, ono što bi trebalo dokazati. Trebalo bi dokazati, da su naše ideje jedina realnost i jedini predmet našeg znanja, te da nezavisno od našeg duha ne može postojati nikakav vanjski predmet, koji bi na neki način mogao utjecati na postanak naših ideja i koji bismo mi pomoću ideja mogli spoznavati. Međutim Berkeley mjesto toga uporno i strpljivo dokazuje, da je naše znanje zaista naše znanje, da su ideje na-

---

[6] »A New Theory of Vision and other Select Philosophical Writings« by G. Berkeley. Everyman's Library. London—New York, p. 115.
[7] Ibid:, str. 115.
[8] Ibid., str. 116.
[9] Ibid., str. 242.
[10] Ibid., str. 226—227.

šeg duha zaista ideje našeg duha, i pošto je dokazao tu tautologiju, on bezbrižno preskače do zaključka, da nema ničega osim našeg duha i njegovih ideja. Od neposredne svijesti o egzistenciji subjektivnoga (našeg duha i njegovih radnja) on izvodi zaključak o neegzistenciji objektivnoga (materijalnih predmeta). Tvrditi da ovaj zaključak nije ispravan ne znači, naravno, tvrditi, da se iz egzistencije subjektivnoga može sa sigurnošću zaključiti na egzistenciju objektivnoga. Ako raspravljanje spoznajno-teorijskog problema odvojimo od cjelokupne čovjekove praktične aktivnosti i ako kao polaznu točku odaberemo našu neposrednu svijest o radnjama našeg duha, materijalizam i idealizam podjednako su opravdane (i neopravdane) hipoteze, a Humov skepticizam jedino logično rješenje.

Drugi osnovni način Berkeleyeve argumentacije bio je raščlanjivanje predmeta na njihove sastavne elemente i dokazivanje subjektivnosti tih sastavnih elemenata.

I ovdje Berkeley polazi od Locka, odnosno od njegova učenja o primarnim i sekundarnim kvalitetima. On usvaja Lockovu tezu o subjektivnosti sekundarnih kvaliteta, i tumačeći je u smislu potpune subjektivnosti, opširno je dokazuje, uglavnom pomoću Lockovih argumenata (relativnost sekundarnih kvaliteta i njihova povezanost s određenim emocionalnim stanjima). Međutim on smatra nekonzekventnom Lockovu tvrdnju, da su primarni kvaliteti nešto što objektivno postoji. I primarni kvaliteti su subjektivni, jer su oni kao i sekundarni relativni (na primjer veličina predmeta se mijenja prema tome, da li mu se približavamo ili se od njega udaljavamo), a povrh toga su neodvojivo povezani sa sekundarnim kvalitetima. Nemoguće je, na primjer, zamisliti primarne kvalitete kao što su protežnost i kretanje apstrahirajući potpuno od boje i drugih sekundarnih kvaliteta, što ih posjeduju tijela, koja se protežu i kreću. To znači, da su potpuno subjektivne sve naše ideje, a prema tome i predmeti, koji su samo skupovi tih ideja.

Ovaj Berkeleyev prividno empirijski argument u suštini je istovrstan s onim prvim apriorno-logičkim, jer se i u njemu već unaprijed sadrži pretpostavka, da su realni predmeti samo skupovi naših osjeta i da subjektivnost osjeta isključuje mogućnost njihove objektivne uslovljenosti. Međutim značenje je ovog argumenta u tome, što je ukazao na sla-

bost i nedosljednost Lockova učenja o primarnim i sekundarnim kvalitetima, te je time dao podstrek za dalje pokušaje rješavanja toga problema.

Treći osnovni Berkeleyev argument počiva na pretpostavci, da su ideje neaktivne, a duh aktivan. Mi opažamo neprekidni slijed ideja. Stalno nastaju nove ideje, a one, koje imamo, mijenjaju se ili potpuno nestaju. Međutim, kako je činjenica neposrednog iskustva, da su naše ideje neaktivne, da u njima nema nikakve sile ni djelatnosti, kojima bi mogle proizvesti ili promijeniti jedna drugu, Berkeley zaključuje, da uzrok promjena ideja mora biti nešto, što nije ideja. A to može biti samo duh (duhovna supstancija), čija je egzistencija i aktivnost također činjenica neposrednog iskustva. Prema tome ideje mogu postojati samo u duhu. I ovaj Berkeleyev argument pretpostavlja već kao neposredno evidentno sve što treba dokazati: nepostojanje materijalnih predmeta sposobnih za aktivno djelovanje, pasivnost ideja i aktivnu egzistenciju duha.

Uostalom, treba priznati, da je Berkeleyeva argumentacija relativno najjača moguća argumentacija za njegove teze i da se još i danas može naći poneko, tko je smatra neoborivom.[11] To nije čudno. Berkeley je u klasičnom obliku izrazio tezu subjektivnog idealizma, a ta teza i pored svih svojih očiglednih slabosti nije posve bez tla. Ona ima svoj teorijski korijen u određenim osobinama našeg spoznajnog procesa i svoj praktični korijen u određenim društvenim situacijama, u koje čovjek može doći. Promatrana s gledišta svoga teorijskog izvora teza subjektivnog idealizma znači apsolutiziranje nesumnjive činjenice, da je osjet jedina neposredna veza čovjekove *svijesti* (ne i cjelovitog čovjeka!) s vanjskim materijalnim predmetima, pa ona ostaje jedna teorijska mogućnost, sve dok ostaje na snazi spomenuta činjenica. Ono što ovoj teorijskoj mogućnosti daje realnu snagu i pomaže joj da se realizira, to je što teorijsko negiranje egzistencije objektivne stvarnosti može poslužiti kao teorijsko opravdanje i osnova određenih praktičnih reakcija (bilo pasivističko-rezigniranih, bilo anarhističko-aktivističkih) prema jednoj određenoj

[11] Tako na primjer, u časopisu »Dialectica«, Vol. 6 No 2 od 15. VI. 1952. Errol E. Harris iz Johannesburga polemizira s novijim kritičarima Berkeleya (B. Russellom, G. E. Mooreom, H. H. Priceom) i dokazuje neoborivost Berkeleyevih teza i njegove argumentacije.

stvarnosti, koja je zbog bilo kakvih ličnih ili društvenih (klasnih, staleških, nacionalnih) razloga postala nepoželjna i neprihvatljiva, a za čiju realnu negaciju u poželjnom smislu nema izgleda iz bilo kojeg razloga (na primjer zato što je razvitak u određenom smjeru već otišao toliko daleko, da ga reakcionarna klasa više ne može zaustaviti ili zato što još nije otišao toliko daleko, da bi progresivna klasa već mogla postići sve ono, čemu počinje da teži).

IV

Osnovna je slabost Berkeleyeve subjektivno-idealističke pozicije, što ona, ako se logično sprovede, vodi u solipsizam.

Ako svi vanjski predmeti postoje zapravo samo u duhu kao kompleksi mojih osjeta, onda to mora vrijediti i za druge ljude, koji su također materijalna bića, pa i za moje vlastito tijelo (uključujući i sam organ mišljenja, mozak). To znači, da realno egzistira samo moj duh. Postojim sam ja *(solus ipse)* i to shvaćen kao duh, svijest. Ma da je to shvaćanje teško pobiti teoretskim argumentima i ma da je apsolutno nemoguće njegovu pogrešnost teorijski dokazati nekome, tko ga čvrsto usvaja (jer taj, ako ne želi, uopće ne mora ni uzimati u obzir argumente drugih ljudi, koji i onako realno ne postoje), ono je toliko u suprotnosti s praktičnim životnim stavom svakog čovjeka, pa i najvećeg teorijskog subjektivnog idealista, da ga gotovo nitko dosad nije pokušao otvoreno i konzekventno braniti.

Ni Berkeley, koji je osjećao, da je logična konzekvencija njegove teze solipsizam, nije tu očigledno besmislenu konzekvenciju htio povući. Protiv povlačenja te konzekvencije kod njega nije govorila samo njena praktična apsurdnost, nego i njena nespojivost s njegovim religioznim uvjerenjem. Zato je on više volio, da svoju tezu eksplicira tako, da je ona, ostajući u granicama idealizma, ujedno značila napuštanje konzekventnog subjektivnog idealizma i kombiniranje subjektivnog idealizma s objektivnim. To on postiže objašnjavajući, da teza, prema kojoj sve ideje postoje u našem duhu, ne znači niti to, da one postoje samo u našem duhu, niti to, da je sam duh njihov izvor.

Među idejama, koje se nalaze u našem duhu, ima takvih. koje naš duh može po volji mijenjati, stvarati i uništavati, ali ima i takvih, koje su izvan vlasti našeg duha. Ideje razmišljanja, pamćenja i mašte mogu izazivati u svom duhu po svojoj volji kad god hoću. Osjetne ideje naprotiv ne zavise od moje volje. Ako pri punom danjem svijetlu otvorim oči ne mogu sam izabrati hoću li vidjeti ili ne, niti koje ću predmete vidjeti. Pored toga što ne zavise od naše volje, ideje osjeta su mnogo jače, življe i razgovjetnije i pokazuju veću postojanost, red i suvislost nego ideje mašte i pamćenja. Odatle Berkeley zaključuje, da uzrok osjetnih ideja mora biti izvan ljudskog duha. Taj je uzrok bog, on izaziva u nama osjetne ideje. Prema tome, aktivnost našeg duha je dvojaka: on kao razum *(understandig)* opaža ideje, koje u naša osjetila utiskuje bog, a kao volja *(will)* slobodno stvara ideje ili obavlja razne operacije s njima.

Berkeley smatra, da je pretpostavivši boga izbjegao moguće prigovore protiv svoje teze. Tako on misli, da sad može lako odbiti pokušaj onih, koji bi ga htjeli optužiti, da njegova teza pretvara realne stvari u utvare i iluzije mašte. Ne, odgovara Berkeley, ja ne poričem da postoje realne stvari i da se one razlikuju od raznih utvara i slobodnih tvorevina naše mašte. Samo te realne stvari nisu nikakvi materijalni predmeti, nego ideje, koje je bog utisnuo u naša osjetila.

Pomoću pretpostavke boga Berkeley rješava i pitanje o tome, što se dešava s realnim stvarima, kad ih ljudski duh prestane opažati (na primjer kad čovjek iziđe iz sobe ili jednostavno okrene leđa svom pisaćem stolu). U tom trenutku, prestajući da postoje u konkretnom ljudskom duhu, realne stvari nastavljaju egzistenciju u vječnom božanskom duhu.

Priznavši postojanje boga Berkeley je — ostajući u granicama idealizma (spiritualizma ili mentalizma[12]) — izbjegao solipsizam. Ali prihvaćajući tu pretpostavku, on je odstupio od svoje prvobitne subjektivno-idealističke teze kao i od spoznajno-teorijskog empirizma, na kojem je tu tezu izgradio. Jer bog je nešto, što nam u našem iskustvu nije dato.

---

[12] Ovaj posljednji termin preporučuje W. K. Wright »jer Berkeley tvrdi da je sve realno mentalno (duhovno) — duhovi i njihovi sadržaji.« (»A History of Modern Philosophy« by W. K. Wright. New York, 1947, p. 178.)

U završnom dijelu svoje rasprave Berkeley opširno govori o praktičnim koristima svoje filozofije. Ta razmatranja završavaju slijedećim rezimeom:

»Kad je materija jednom isključena iz prirode, ona sa sobom odnosi toliko skeptičkih i bezbožnih ideja, tako nevjerojatan broj prepirki i zagonetnih pitanja, koja su bila trn u oku teolozima kao i filozofima, i zadala toliko besplodnog posla čovječanstvu; tako da ako se ne bude našlo da su argumenti, koje smo dali protiv nje, jednaki demonstraciji (kao što se meni očigledno čini da jesu), ipak, siguran sam, da svi prijatelji znanja, mira i religije imaju razloga da požele, da budu takvi.«[13]

A čitavu svoju raspravu Berkeley ovako zaključuje:

»Jer napokon, ono što zaslužuje prvo mjesto u našem učenju, jest obzir prema bogu i našoj *dužnosti*. Širiti je bio je glavni poticaj i namjera mog rada, i tako ću ih smatrati potpuno beskorisnima i besciljnima, ako onime, što sam rekao, ne budem mogao nadahnuti svoje čitaoce pobožnim osjećajem prisutnosti boga; i nakon što sam pokazao lažnost i taštinu onih jalovih spekulacija, koje su glavni posao učenih ljudi, utoliko jače ih navesti na to, da poštuju i prigrle spasonosne istine evanđelja, poznavanje i izvršavanje kojega jest najviše savršenstvo ljudske prirode.«[14]

Ove Berkeleyeve vlastite riječi rasvjetljavaju intencije njegova filozofiranja bolje, nego što bi to mogao učiniti itko drugi. I ako vodimo računa o tim njegovim intencijama onda se unutrašnjoj inkonsistentnosti njegova učenja ne ćemo čuditi toliko, koliko originalnosti i neukalupljenosti filozofskih shvaćanja s kojima je on htio povezati svoja neoriginalna religiozna uvjerenja.

---

[13] »A New Theory of Vision and other Select Phil. Writings«, by G. Berkeley, p. 161.

[14] Ibid., str. 195.

DAVID HUME

Hume je pošao još jedan korak dalje od Berkeleya. Konzekventno razvijajući Lockove empirističke teze, on ne samo što je potpuno razorio pojam supstancije, nego je zaključio, da iskustvo ne može dati općenitost i sigurnost spoznajama, koje se na njemu osnivaju, niti može odgovoriti bilo šta na pitanje o porijeklu osnovnih elemenata spoznaje. Tako je on doveo empirizam do skepticizma i postavio problem njegove mogućnosti kao rješenja spoznajno-teorijskog problema.

I

David Hume bio je sin ne baš bogatih roditelja iz inače ugledne loze. Na sreću bio je Škot i umio racionalno upotrebljavati svoja financijska sredstva. Rođen je 1711. u Edinbourghu, gdje je proveo djetinjstvo i prošao prvo školovanje. Zatim su ga tjerali da studira pravo, dok je njega srce vuklo filozofiji. Stvar je svršila tako, da je bez uspjeha pokušao postati trgovac u Bristolu i da je umjesto toga za vrijeme trogodišnjeg boravka u Francuskoj (1734—1737) napisao svoje glavno filozofsko djelo: »Treatise of Human Nature« (»Rasprava o ljudskoj prirodi«), koje je objavio po povratku u London: I. knjigu »Of the Understanding« (»O razumu«) i II. knjigu »Of the Passions» (»O strastima«) 1739. godine, a III. knjigu »Of Morals« (»O moralu«) 1740. godine Očekivao je slavu i žestoke napade, ali po vlastitim riječima, nije uspio da izazove čak ni »mrmljanje među fanaticima«.

Poslije ovog neuspjeha prešao je na pisanje manjih ogleda filozofskog, moralnog, političkog i političko-ekonomskog sadržaja. Iako su znatno zaostajali po vrijednosti za»Raspravom«, ti su ogledi, izdani u dva dijela 1741.—1742. pod naslovom »Essays moral, political and literary«, bili povoljno primljeni.

Godine 1745. stupio je Hume u službu nekog markiza, a zatim (1746) u službu generala, s kojim je dvije godine (1747 do 1749) proveo u Torinu i Beču. U to vrijeme odlučio je da svoj prvi rad iznese pred čitaoce u pristupačnijoj formi tako da izdvoji svaku knjigu u zasebnu manju raspravu, a da pri tome potpuno izostavi ili kraće i jasnije izloži sve teže i nejasnije dijelove, te po mogućnosti preradi i stilski dotjera i sve ostalo. Ovu svoju odluku sproveo je u život. Tako je preradom prvog dijela rasprave nastalo njegovo najpoznatije djelo »Enquiry concerning Human Understanding« (»Rasprava o ljudskom razumu«, objavljena 1748), preradom drugog dijela sasvim mala raspravica od oko 30 strana »Dissertation of the Passions« (»Rasprava o strastima«), a preradom trećeg dijela »Enquiry concerning the Principles of Morals«, 1751. (»Istraživanje o principima morala«), koje je sam ocijenio kao svoje neuporedivo najbolje djelo. Godine 1751. izdao je Hume i »Political Discourses« (»Poličke rasprave«), po vlastitim riječima jedino njegovo djelo, koje je imalo uspjeha, čim se pojavilo.

Poslije neuspješnog pokušaja da dobije profesuru na fakultetu u Glasgowu izabran je Hume 1752. godine za bibliotekara advokatske komore u Edinbourghu. Došavši u mogućnost da se koristi velikom bibliotekom, prihvatio se pisanja velike »Historije Engleske«, te je 1754.—1756. objavio historiju kuće Stuart, 1759. historiju kuće Tudor, a 1763. stariju englesku historiju. Zbog težnje da se ne ograniči samo na opisivanje ratova, nego da obuhvati i društvene odnose, književnost, umjetnost i moral ovoj knjizi pripada značajno mjesto u engleskoj historiografiji i pored toga, što je Hume ocjenjivao historijske događaje s konzervativnog rojalističkog gledišta i što je, po Russellovim riječima, dokazivao »superiornost torijevaca nad whigovcima i Škota nad Englezima.«[1]

U vrijeme rada na historiji Engleske Hume je napisao također svoju »Natural History of Religion« (»Prirodna historija religije«, objavljena 1757), koja je izazvala veliku mržnju i napade ortodoksnih vjernika, kao i »Dialogues on Natural Religion« (»Dijalozi o prirodnoj religiji«), koje se nije usudio objaviti, tako da su štampani tek poslije njegove smrti.

---

[1] B. Russell: »History of Western Philosophy«, London 1948, p. 686.

Godine 1763. prihvatio je ponuđenu službu u engleskoj ambasadi u Parizu. Njegov trogodišnji boravak u Parizu bio je pravi trijumf. Svi su se otimali oko njegova društva i iskazivali mu veliko poštovanje. Boravak u Parizu donio mu je pored ostalog najprije prijateljstvo, a zatim svađu s ćudljivim Rousseauom. Po povratku iz Pariza i pošto je još dvije godine proveo na dužnosti državnog podsekretara, najzad se 1769. konačno ponovo nastanio u Edinbourghu. Razbolivši se 1775. na bubrezima i ocijenivši, da je bolest »smrtna i neizlječiva«, a smrt blizu (umro je zaista uskoro, 1776. godine), sjeo je i napisao kratku autobiografiju na osam strana završivši je autokarakteristikom, u kojoj pored ostalog kaže:

»Ja sam, ili bolje bio sam (....) čovjek blaga karaktera, umjerena temperamenta, otvorenog, društvenog i vedrog raspoloženja, sposoban za odanost, bez smisla za neprijateljstvo i vrlo umjeren u svim svojim strastima. Čak ni moja najveća strast, moja ljubav prema literarnoj slavi, nije me izbacila iz kolosijeka bez obzira na česta razočaranja.«[2]

Ova autokarakteristika slaže se sa svjedočanstvom suvremenika, a kad Hume izražava nadu, »da ona nije na krivom mjestu«, mi mu se samo možemo pridružiti.

II

Polazna točka Lockove filozofije bila je da su elementi ljudske spoznaje jednostavne ideje, koje razum u gotovom obliku dobiva iz vanjskog ili unutrašnjeg iskustva. Ovu Lockovu empirističku tezu prihvaća i Hume. »Ukratko — kaže on — sav materijal mišljenja izveden je iz našeg vanjskog ili unutrašnjeg osjeta, samo njegovo miješanje i sastavljanje pripada duhu i volji.«[3]

Međutim, Hume ipak donekle modificira Lockovo shvaćanje služeći se pritom i nešto drukčijom terminologijom. Dok Locke sve sadržaje svijesti naziva »idejama«, Hume ih naziva opažajima ili percepcijama *(perceptions)*, a terminom ideja označava samo jednu od dvije vrste percepcija. Druga vrsta percepcija su impresije ili utisci *(impressions)*. Ove dvije vrste

---

[2] »The Philosophical Works of David Hume«. Edited by T. H. Green and T. H. Grose. In four volumes. London 1882. Vol III., p. 7—8.
[3] Ibid., vol. IV., str. 14.

percepcija[4] (impresije i ideje) razlikuju se po stupnju snage i živahnosti. Impresije su jače i življe od ideja, jer su impresije svi naši osjeti, strasti i emocije, kako se prvi put pojavljuju u duši, dok su ideje samo njihove blijede slike u mišljenju i rasuđivanju. Drugim riječima impresije su neposredni, a ideje posredovani sadržaji svijesti. Prema tome da li su nedjeljive ili se mogu rastaviti na dijelove, sve percepcije se dijele na jednostavne i složene ili kompleksne. Ova od Locka naslijeđena podjela vrijedi za obje vrste percepcija. Prema tome i impresije i ideje dijele se na jednostavne i složene.

Između impresija i ideja postoji određena uzajamna korespondencija i sličnost. Svakoj jednostavnoj ideji odgovara jednostavna impresija, koja joj je slična, a svaka jednostavna impresija ima odgovarajuću ideju. Onoga, tko smatra da nije tako, Hume poziva, da navede jednu jedinu jednostavnu ideju (ili impresiju), koja ne bi imala odgovarajuću impresiju (odnosno ideju).

S kompleksnim idejama i kompleksnim impresijama nije tako jednostavno; tu ne mora postojati uvijek točna korespondencija. Mi možemo imati kompleksnu ideju bez odgovarajuće impresije (na pr. možemo zamisliti grad sa zlatnim trotoarima i rubinskim zidovima, premda takav grad nismo nikada vidjeli), a mnoge naše kompleksne impresije ne možemo točno reproducirati u idejama (na pr. premda smo vidjeli Pariz ne možemo imati ideju, koja bi savršeno prikazivala sve njegove ulice i kuće u njihovim realnim i točnim proporcijama). Međutim, kako su kompleksne ideje sastavljene iz jednostavnih, kojima uvijek točno odgovaraju određene impresije, može se tvrditi u općem obliku, da su te dvije vrste koncepcija točno korespondentne.

Konstatiravši korespondenciju i sličnost između ideja i impresija, Hume pita, koja je od ovih dviju vrsta percepcija uzrok, a koja posljedica. On odgovara, da su sve naše jednostavne ideje neposredno ili posredno (preko drugih ideja) izvedene iz jednostavnih impresija, koje im odgovaraju i koje one točno prikazuju. U prilog ove teze on navodi: 1) vremenski slijed njihova prvog pojavljivanja (prvo pojavljivanje

---

[4] U ovom dijelu članka termine percepcija, impresija, ideja stalno upotrebljavamo u Humeovu smislu, kao što smo ih u odjeljku o Locku upotrebljavali u njegovu smislu.

impresije uvijek prethodi prvom pojavljivanju odgovarajuće ideje) i 2) činjenicu da o stvarima, o kojima zbog neke organske greške (na pr. zbog prirodne sljepoće ili gluhoće) ili zbog neupotrebe neke sposobnosti (na pr. zato što nismo nikad okušali neki plod) nemamo impresije, ne možemo imati ni ideje. Prema tome, sve naše jednostavne ideje potječu ili posredno ili neposredno iz odgovarajućih impresija. To je po Humeu prvi princip nauke o ljudskoj prirodi.

Impresije se sa svoje strane dijele na osjetne impresije (impresije senzacije) i impresije razmišljanja (impresije refleksije). Osjetne impresije pojavljuju se prvobitno u duši »iz nepoznatih uzroka«, a impresije refleksije izvedene su razmišljanjem duha o idejama. Put njihova nastanka je ovaj: dobivši preko osjetila neku osjetnu impresiju (na pr. impresiju topline ili hladnoće, žeđi ili gladi, zadovoljstva ili bola), duh stvara njenu kopiju, koja se zadržava po prestanku impresije. Ta kopija je ideja. Ideja (na primjer ideja zadovoljstva ili bola) sa svoje strane proizvodi određene impresije (na primjer impresije nade ili bojazni), koje se mogu nazvati impresijama refleksije. Ovim impresijama opet odgovaraju određene ideje. Prema tome, impresije refleksije prethode idejama refleksije, ali slijede za osjetnim idejama iz kojih su izvedene. Ali kako su osjetne ideje samo kopije osjetnih impresija, to znači, da su sve naše percepcije izvedene iz osjetnih impresija.

Vidimo dakle da se Humeovo učenje o izvoru elemenata spoznaje u bitnome poklapa s Lockovim. Jače izražena težnja (koja je primjetljiva već kod Locka) da se suprotnost između osjetnosti i refleksije prevlada izvođenjem refleksije iz senzacije, kao i novouvedena distinkcija između impresija i ideja (na koju je vjerojatno utjecalo i Berkeleyevo razlikovanje ideja po živahnosti i jačini), nisu u suprotnosti s općim duhom Lockova učenja.

III

Locke je svoju pažnju koncentrirao na proučavanje porijekla elemenata spoznaje. Proučavanje same spoznaje, njenih stupnjeva, kriterija i t. d. bilo je kod njega u drugom planu, pa neki na ta njegova razmatranja potpuno zaboravljaju.

Hume naprotiv pitanje porijekla elemenata spoznaje rješava kratko u početku svojih rasprava, te odmah prelazi na problem vrijednosti spoznaje. I tu on nastavlja na Locka, ali dolazi do nekih zaključaka, koje Locke nije ni slutio.

Hume prije svega dijeli sve predmete ljudskog uma ili istraživanja u dvije grupe: odnose ideja i činjenice. Naša znanja o ovim dvjema vrstama predmeta nisu istovrsna. Odnose ideja možemo otkriti intuitivno ili demonstrativno, pa su naša znanja o tim odnosima apsolutno sigurna i nezavisna od bilo kakve konkretne egzistencije. Tako, na primjer, odnos između brojeva, koji je izražen u spoznaji, da je tri puta pet jednako petnaest, ili odnos likova, koji je izražen tvrdnjom da je kvadrat nad hipotenuzom jednak zbroju kvadrata nad katetama, mogu se otkriti samo misaonom radnjom i nezavisno od toga, da li je ikada na svijetu postojao neki trokut ili broj 3. A takve su i druge istine geometrije, algebre i aritmetike.

Činjenice, koje su druga vrsta predmeta ljudskoga razuma, ne mogu se ustanoviti na isti način, niti je njihova istinitost tako očigledna. Svaka činjenica može da bude i da ne bude, i njena neegzistencija ne uključuje u sebe nikakvu logičku protivurječnost. Tako, na primjer, u pretpostavci da sunce sutra ne će izići nema nikakve logičke protivurječnosti, i mi je možemo shvatiti, iako u nju ne vjerujemo. To znači, da o činjenicama ne možemo imati intuitivno ni demonstrativno sigurnu spoznaju. O činjenicama možemo zaključivati samo na osnovu uzroka ili posljedice. Ako netko na pustom otoku pronađe sat, pa zaključi da je na tom otoku već jednom morao biti čovjek, on to zaključuje na osnovu pretpostavke o uzročnoj povezanosti pojava.

Na ideji uzročno-posljedične povezanosti počiva sve naše zaključivanje osim onoga u matematici. To govori o potrebi da se istraži pobliže odnos između uzroka i posljedice.

Ove su Humeove misli izložene prema njegovoj manjoj raspravi. U većoj raspravi Hume dolazi do jednakih zaključaka, ali ih izvodi postepenije. Tamo on ne dijeli objekt spoznaje odmah na dvije vrste, nego najprije nabraja sedam filozofskih relacija, koje mogu biti objekt spoznaje. To su: sličnost, suprotnost, stupanj kvaliteta, kvantitet ili broj, identičnost, prostorno-vremenski odnosi (na primjer udaljenost, dodir, iznad, ispod, prije, poslije i t. d.), uzročnost ili kauzali-

tet. Zatim on ovih sedam grupa dijeli u dvije. U prvu idu prve četiri nabrojene vrste odnosa. Ti odnosi zavise potpuno i samo od ideja, koje uporeďujemo, i oni ostaju nepromijenjeni dok naše ideje ostaju iste. Zato odnose prve grupe možemo konstatirati čistom djelatnošću mišljenja.

Drukčije je s preostala tri filozofska odnosa (identitet, vremensko-prostorni odnosi, uzročnost). Ti se odnosi mogu promijeniti bez ikakve promjene u idejama. Prostorna udaljenost između dva objekta može se povećati i smanjiti promjenom mjesta bez bilo kakve promjene samih ideja. Zato ove odnose možemo utvrditi samo pomoću iskustva.

O prve četiri grupe odnosa možemo imati sigurnu spoznaju, a o tri od njih tu spoznaju postižemo intuicijom. Dovoljno je da samo pogledamo i neposredno usporedimo dvije ideje, da bismo otkrili njihovu sličnost, suprotnost i kvalitativnu različitost. Prema tome o ove tri prve grupe odnosa nije potrebna ni moguća nikakva nauka. Stroga nauka je moguća i potrebna samo o četvrtoj grupi odnosa, a ta je nauka matematika. Ona putem demonstracije izvodi zaključke, koji su »savršeno točni i sigurni.«

Prelazeći na preostale tri relacije Hume konstatira, da je u dvije od njih (identičnost i prostorno-vremenski odnosi) razum vezan za svoje osjete. Samo ako su neka dva objekta data osjetilima možemo konstatirati njihovu identičnost i vremensko-prostorni odnos i to možemo konstatirati opažajem, bez pomoći mišljenja. I ta nam relacija ne može koristiti u zaključivanju. Nasuprot tome uzročnost (kauzalitet) je odnos, koji nam omogućuje da izidemo izvan granica onoga, što nam je dato u osjetilima i da na osnovu egzistencije jednog predmeta zaključujemo o egzistenciji drugoga, koji ne vidimo i ne osjećamo. Zato sve naše zaključivanje o činjenicama počiva na odnosu uzroka i posljedice.

Na taj način i u velikoj raspravi Hume dolazi do zaključka o važnosti proučavanja uzročnog odnosa.

U skladu sa svojom tezom da su sve ideje kopije utisaka Hume ovako formulira metodu, kojom će proučavati ideju uzročnosti:

»Da pravilno počnemo, moramo promatrati ideju uzročnosti i vidjeti iz kakvog je izvora izvedena. Nemoguće je ispravno rasuđivati, ako potpuno ne shvaćamo ideju o ko-

joj rasuđujemo, a nemoguće je potpuno shvatiti bilo kakvu ideju, ne prateći je do njenog izvora i ne ispitujući onu primarnu impresiju, iz koje ona nastaje. Ispitivanje impresije daje jasnoću ideji, a ispitivanje ideje daje jednaku jasnoću svim našim zaključivanjima.«[5]

Prema tome, ključ za određivanje vrijednosti naših ideja je u impresijama, koje su njihov izvor. Ako hoćemo da budemo načisto s idejom uzroka, moramo otkriti impresiju, koje je ta ideja kopija. Da bismo mogli istražiti impresiju neke složene ideje, treba da je najprije rastavimo na jednostavne ideje. Ideja uzročno-posljedičnog odnosa izgleda da je složena i da se može rastaviti na tri relacije: 1) kontiguitet ili vremensko-prostorni dodir, 2) sukcesija ili vremenski slijed, to jest vremenski prioritet uzroka pred posljedicom i 3) nužna povezanost *(necessary connexion)* uzroka i posljedice. O prve dvije relacije imamo jasne impresije, ali one same nisu ništa bez treće. Zato ovu treću treba pažljivo istražiti.

Gdje je izvor te impresije? Da li možda u vanjskom iskustvu imamo impresiju nužne povezanosti? Ako pogledamo izbliže bilo koja dva vanjska predmeta, za koje se smatra da su uzrok i posljedica, vidjet ćemo, da imamo utisak samo o njihovu kontiguitetu i sukcesiji, a da ne možemo otkriti nikakvu nužnu vezu među njima, nikakvu snagu, silu ili energiju, kojom jedan proizvodi drugi.

Odatle bi se moglo zaključiti, da ova ideja ne potječe iz vanjskog, nego iz unutrašnjeg iskustva, to jest iz refleksije o djelatnosti našeg duha. Međutim, iako smatramo, da je naša volja uzrok pokreta pojedinih organa našeg tijela, mi ne vidimo nužnu vezu, kojom je jedan naš voljni akt povezan s određenim pokretom tijela, ne vidimo sredstvo, energiju, snagu, kojom volja izvršava tu radnju. U dokaz ove tvrdnje Hume se poziva pored ostalog i na to, da mi ne možemo objasniti, zašto neke organe našeg tijela (na primjer jezik i prste) možemo pokretati po svojoj volji, a zašto nad drugima (srce, jetra) naša volja nema vlasti. Kad bismo znali snagu, kojom volja djeluje, znali bismo a priori njene granice i mogli bismo objasniti ovu razliku. Ovako, mi je saznajemo samo iskustvom, a ono nam pokazuje samo vremenski slijed.

---

[5] »The Philosophical Works of D. Hume«, etc., Vol. I., p. 377.

Kao što ne poznajemo snagu, kojom naš duh pokreće tijelo, ne poznajemo ni snagu, kojom duh izaziva ideje. Od Humeovih argumenata za ovo spomenut ćemo samo onaj, koji je analogan malo prije spomenutome. Vlast duha nad našim vlastitim idejama, osjećajima i strastima ograničena je kao i njegova vlast nad tijelom, a te granice ne saznaju se razumom ni upoznavanjem prirode uzroka i posljedice, nego samo iskustvom.

Neki filozofi (tu Hume očigledno misli okazionaliste), uviđajući da ni materijalni predmeti ni čovjekov duh ne mogu biti izvor aktivne stvaralačke snage, tvrde, da je taj izvor bog. Oni kažu za stvari, koje se smatraju uzrokom promjena u vanjskim materijalnim tijelima, pokreta našega tijela i opažaja našeg duha, da su one zapravo samo povodi, a da je njihov pravi uzrok bog. U vezi s tom teorijom Hume primjećuje 1) da nas ona izvodi izvan područja našeg iskustva i 2) da o snazi ili energiji vrhovnog bića, pa ni o samom vrhovnom biću nemamo nikakav utisak, tako da nam je njegova djelatna energija isto tako nepoznata kao i djelatna energija bilo kojeg materijalnog tijela.

Prema tome, uzalud smo tražili ideju snage ili nužne veze u svim izvorima, za koje se može pretpostaviti, da bi ona iz njih mogla potjecati. Mi opažamo samo slijed događaja, ali ne i nužnu povezanost. »I kako ne možemo imati nikakvu ideju o nečemu, što se nije nikad pojavilo našim vanjskim osjetilima ili unutarnjim osjećajima, izgleda da je nuždan zaključak, da mi uopće nemamo ideju o povezanosti ili snazi i da su te riječi apsolutno bez ikakvog smisla, upotrebile se one u filozofskom umovanju ili u običnom životu.«[6]

Međutim, premda ideja nužne povezanosti i prema tome ni ideja uzročnosti nema nikakva osnova u impresijama, mi ipak 1) smatramo nužnim, da svaka stvar čija egzistencija ima svoj početak mora imati i uzrok i 2) od određenog uzroka očekujemo uvijek određene posljedice.

Zašto je to tako? Zašto smatramo nužnim odnos uzročnosti uopće i bilo koji konkretni uzročni odnos napose?

Raspravljajući o prvom od ovih pitanja, Hume dolazi do zaključka, da maksima »sve što počinje egzistirati mora imati uzrok egzistencije« nije intuitivno ni demonstrativno si-

---

[6] Vidi u ovoj knjizi str. 210.

gurna (kao što su to tvrdili Hobbes, Locke i Clarke, čije dokaze Hume pobija), jer sva sigurna spoznaja potječe iz upoređivanja ideja i iz otkrivanja takvih relacija, koje su nepromjenljive, dok ideje ostaju iste. Te su relacije, kao što znamo, sličnost, suprotnost, kvantitativna proporcija i broj i stupanj kvaliteta, a nijedna od tih relacija nije uključena u tvrdnju, da sve što ima početak mora imati i uzrok svoje egzistencije. Odatle proizlazi, da ta tvrdnja potječe iz promatranja i iskustva.

Razmatrajući drugo pitanje (zašto mi zaključujemo, da takvi posebni uzroci moraju nužno imati baš takve posebne posljedice), Hume najprije objašnjava, da se uzročno zaključivanje sastoji u prijelazu od jedne impresije osjeta ili osjećaja na ideju o jednoj egzistenciji, koja je uzrok ili posljedica objekta impresije. Prema tome, radi objašnjenja uzročnog zaključivanja, trebalo bi objasniti 1) prvobitnu impresiju, 2) prijelaz na ideju s njom povezanog uzroka ili posljedice i 3) prirodu i svojstvo te ideje.

Što se tiče impresija, koje potječu iz osjetila, »njihov krajnji uzrok je, po mom mišljenju, savršeno neobjašnjiv pomoću ljudskog razuma i uvijek će biti nemoguće odlučiti sa sigurnošću, da li one neposredno potječu od objekta, ili ih proizvodi stvaralačka snaga duha, ili ih izaziva tvorac našeg bića«.[7]

Prijelaz od impresije na ideju, koja je s njom nužno povezana, ne može se izvršiti na osnovu nekog apriornog umovanja. Posljedica je po Humeu potpuno različita od uzroka, pa se nikad ne može otkriti a priori u samom uzroku. »Pokažite neki predmet čovjeku koliko god hoćete jaka prirodna zumske sposobnosti, on iz tekućeg stanja i prozirnosti vode on najsavjesnijim ispitivanjem njegovih osjetnih svojstava ne će moći da otkrije ni jedan njegov uzrok niti posljedicu. Da je Adam od samog početka imao potpuno savršene razumske sposobnosti on iz tekućeg stanja i prozirnosti vode ne bi mogao zaključiti, da se u njoj može utopiti niti bi iz svjetlosti i topline vatre zaključio, da bi ga ona mogla uništiti.«[8]

Zaključak od impresije jednog objekta na ideju drugog objekta, koji je s njim uzročno povezan, ostvaruje se uvijek

[7] »The Philosophical Works of D. Hume« etc. Vol. I. p. 385.
[8] Ibid., vol. IV., str. 24—25.

na osnovu *iskustva*, to jest na osnovu toga, što smo u prošlosti često zapažali, da se drugi objekt pojavljuje uvijek za prvim. Drugim riječima, uzročnu povezanost dvaju predmeta pretpostavljamo, ako smo u prošlosti primjećivali njihovu »stalnu spojenost« *(constant conjunction)*, to jest stalno ponavljanje kontiguiteta i sukcesije među njima. Međutim stalna spojenost u prošlosti nije isto što i nužna povezanost. Nikakvim demonstrativnim argumentima ne može se dokazati, da slučajevi, o kojima još nismo imali nikakvo iskustvo, moraju naličiti onima, o kojima smo imali iskustvo, i da se stalna spojenost, koju smo primjećivali u prošlosti, mora ponavljati i u budućnosti. To znači, da nije razum ono, što determinira naš prijelaz od jedne impresije o predmetu na ideju predmeta, koji je s njim uzročno povezan. Taj prijelaz determinira navika *(custom)* ili običaj *(habit)*. Promatrajući stalnu spojenost dvaju predmeta mi se navikavamo da ih viđamo u toj spojenosti i iz navike očekujemo, da će se ona ponavljati i u budućnosti.

»Navika je dakle veliki vodič ljudskog života. Jedino zahvaljujući tom principu postaje nam naše iskustvo korisno, i on čini, da u budućnosti očekujemo niz događaja sličan onome, koji se javio u prošlosti. Bez utjecaja navike ne bismo baš ništa znali ni o jednoj činjenici izvan onoga, što je neposredno prisutno pamćenju i osjetilima. Nikad ne bismo znali, kako da sredstva prilagodimo ciljevima ili kako da svoje prirodne sile upotrebimo da bismo proizveli neki učinak.«[9]

Navika da očekujemo neki slijed događaja posljedica je opažanja stalnog ponavljanja toga slijeda događaja, a nije posljedica nikakvog racionalnog zaključivanja. Zato uobičajeni slijed događaja ne možemo očekivati sa sigurnošću, nego možemo samo vjerovati, da će on nastupiti. Vjerovanje *(belief)* u slijed događaja, na koji smo navikli, čini prema tome osnovu našeg zaključivanja o uzročnoj povezanosti pojava. To vjerovanje nije neka posebna ideja, koja bi se dodavala objektu, u čije nastupanje vjerujemo, to je samo poseban osjećaj *(feeling or sentiment)*, koji prati ideju toga predmeta. Taj posebni osjećaj je teško i možda nemoguće točno definirati, ali se može opisati, ako se kaže, da je on »samo

[9] Ibid., vol. IV., str. 39.

življa, živahnija, jača, čvršća, postojanija ideja objekta, nego što je ona, koju može postići sama mašta.« To znači, da vjerovanje u tok događaja, na koji smo navikli, nije nikakva posebna vrsta ni red ideja, nego samo poseban način, na koji postaju ideje i na koji ih duša osjeća. Prema tome je opći zaključak Humeove kritike kauzaliteta, da je nužnost »nešto što postoji u duhu, ne u predmetima;... Ili mi nemamo nikakvu ideju o uzročnosti, ili je uzročnost samo determiniranost misli da prelazi sa uzroka na posljedice i s posljedica na uzroke, u skladu s njihovom u iskustvu primijećenom sjedinjenošću.«[10]

U maloj raspravi ista je misao formulirana ovako:

»I zato, kad kažemo, da je jedan predmet povezan s drugim, tvrdimo samo to, da su oni stekli vezu u našem mišljenju i da navode na zaključak, kojim postaju jedan drugome dokaz za postojanje.«[11]

U skladu s ovim zaključkom su i Humeove završne definicije uzročnosti. U velikoj raspravi on daje dvije definicije, od kojih jedna glasi: »Uzrok je predmet, koji se dodiruje s drugim i predhodi mu i tako je s njim sjedinjen, da ideja jednog determinira duh, da stvori ideju drugoga i impresija jednoga, da stvori življu ideju drugoga.«[12] U manjoj raspravi Hume kao završne daje slijedeće definicije uzroka: 1) »Predmet, za kojim slijedi drugi, pri čemu iza svih predmeta, koji su slični prvome, slijede predmeti slični drugome.«[13] Ili »gdje, da nije bilo prvog predmeta, drugi ne bi nikad postojao.«[14] 2) »Predmet iza kojega slijedi drugi, i čija pojava uvijek vodi misao prema tome drugome.«[15] Iako su obje ove definicije nesavršene, jer one po Humeovu priznanju definiraju uzrok pomoću onoga, što je njemu sporedno i strano, savršenije ne možemo naći. Taj zaključak naravno svjedoči o neznanju i slabosti razuma, jer govori, da mi ne poznajemo pravu prirodu čak ni odnosa između uzroka i posljedice, na kojem počivaju sva naša rasuđivanja o činjenicama ili egzis-

---

[10] Ibid., vol. I., str. 460.
[11] Ibid., vol. IV., str. 63.
[12] Ibid., vol. I., str. 464.
[13] Ibid., vol. IV. str. 63.
[14] Ibid., vol. IV. str. 63.
[15] Ibid., vol. IV. str. 63.

tenciji, sva naša sigurnost o predmetima, koji trenutno nisu dati našim osjetima, jednom riječju, na kojem počivaju sve nauke osim matematike.

IV

Pored pojma kauzaliteta Hume je sa svog radikalno empirističkog stanovišta podvrgao kritičkom ispitivanju i pojam supstancije. Ta kritika data je opširno u velikoj »Raspravi o ljudskoj prirodi«, a izostavljena je u »Istraživanju o ljudskom razumu«, ali se po čitavom tekstu »Istraživanja« može zaključiti, da je njegovo mišljenje o problemu supstancije ostalo nepromijenjeno.

Locke je prvi ubacio crva sumnje u pojam supstancije, Berkeley je totalno razorio materijalnu supstanciju, da bi sačuvao i učvrstio duhovnu, a Hume razara i duhovnu supstanciju i uopće odbacuje pojam supstancije.

Već u jednom od početnih odjeljaka svoje rasprave Hume govori o ideji supstancije i ispitujući, da li ona ima svoj korijen u impresijama (a to je kao što znamo za Humea metod ispitivanja vrijednosti svake ideje), dolazi do zaključka, da ona ne može biti izvedena ni iz impresija senzacije ni iz impresija refleksije. Kad bi bila izvedena iz osjetnosti morala bi biti izvedena iz jednog određenog osjetila. Međutim: »Ako se opaža očima, mora biti boja; ako ušima — zvuk; ako jezikom — okus; a isto vrijedi i za druga osjetila. Ali vjerujem da nitko ne će tvrditi da je supstancija boja, zvuk ili okus.«[16] Prema tome supstancija, ako postoji, mora se izvesti iz impresije refleksije. »Ali impresije refleksije razlučuju se na naše strasti i emocije; a nijedna od njih ne može predstavljati supstanciju.«[17] Zaključak je odatle, da je ideja supstancije, kao i ideja modusa, samo skup jednostavnih ideja, koje su sjedinjene pomoću mašte i imaju posebno ime. Te se ideje razlikuju od ideja modusa po tome, što se za posebne kvalitete, koji tvore neku supstanciju, pretpostavlja, da se nalaze zajedno u nekom nepoznatom nečemu ili bar da su tijesno i neodvojivo povezani odnosima kontiguiteta i uzročnosti.

[16] Ibid., vol. I., str. 324.
[17] Ibid., vol. I., str. 324.

U daljem izlaganju Hume je detaljnije analizirao pojam supstancije i napose pojam duhovne supstancije. On pokazuje, da Berkeleyevi argumenti protiv materijalne supstancije jednako vrijede i za duhovnu.

Kad bismo imali neku ideju o duhovnoj supstanciji, morali bismo imati i impresiju duhovne supstancije. Međutim, to je vrlo teško ako ne i nemoguće shvatiti. Da bi mogla predstavljati supstanciju, impresija bi joj morala biti slična, a to je nemoguće, jer prema tvrdnji pristalica supstancije, impresija nije supstancija i nema ni jedno od njenih karakterističnih svojstava. Onima, koji ipak smatraju, da možemo imati impresiju supstancije, Hume postavlja pitanje:

»Da li je to impresija senzacije ili refleksije? Da li je ugodna, bolna ili indiferentna? Da li nas prati uvijek ili se vraća samo povremeno? Ako povremeno, kada se pretežno vraća i kakvi je uzroci izazivaju?«[18]

Ako bi netko na to odgovorio, da je supstancija po definiciji »nešto, što može postojati samo po sebi« i da se moramo o njoj zadovoljiti znanjem, koje nam pruža ova definicija, Hume primjećuje, da se ta definicija može primijeniti na sve, što se može opaziti i da ne može služiti za razlikovanje supstancije od akcidencije. Kako se naše impresije međusobno razlikuju, one se mogu odvojiti i tako odvojeno i egzistirati. To znači, da je (ako se usvoji naprijed spomenuta definicija supstancije kao onog, što može egzistirati samo) svaka percepcija — supstancija.

Ima još jedan značajan argument za nematerijalnost duše. Taj argument kaže, da naše percepcije, koje su nedjeljive, ne mogu biti povezane s nečim, što je protežno i prema tome djeljivo. Odgovarajući na to Hume kaže, da ima percepcija, koje su zaista nedjeljive, ali da ima i takvih, koje su djeljive (na primjer percepcija stola ili nekog drugog protežnog predmeta), te da su prema tome te percepcije nespojive s nedjeljivom duhovnom supstancijom.

Hume također razmatra tvrdnju, da duhovna supstancija mora postojati zato, što naše ideje ili percepcije moraju imati neki uzrok, a materijalna tijela ne mogu biti taj uzrok. Na to Hume u skladu sa svojom teorijom uzročnosti odgovara, da nijedan uzročni odnos, pa ni uzročni odnos između

---

[18] Ibid., vol. I. str. 517.

materije i misli nije a priori nemoguć. O postojanju ili nepostojanju uzročne veze odlučuje iskustvo, a iskustvo nam uostalom pokazuje, da postoji uzročna povezanost između raznih dispozicija našeg tijela i naših misli i osjećaja. Zaključak je iz svega toga, da je duhovna supstancija »apsolutno neshvatljiva«.

Neki filozofi, ne insistirajući na terminu duhovna supstancija, insistiraju na tome, da smo mi u svakom trenutku svoga života intimno svijesni postojanja onoga, što zovemo samim sobom (*our Self*) ili našim ličnim identitetom (*personal identity*).

Hume odbacuje i ovu pretpostavku. Ideju sebe (*idea of self*) ne možemo imati, jer nema ni jedne impresije, iz koje bi ona mogla biti izvedena. Kad bi ona potjecala iz neke impresije, onda bi ta impresija morala biti u toku čitavog života ista, jer se pretpostavlja, da tako egzistira i naša ličnost. Međutim, nema ni jedne konstantne i nepromjenljive impresije.

Dalje, kako je svaka naša percepcija drukčija od ostalih, pa se može od njih razlikovati i odvojiti i tako odvojeno postojati, pita se, na koji način pojedine percepcije pripadaju ličnosti i kako su povezane s njom? Hume tvrdi, da mi ni na kakav način ne možemo opaziti sebe, nego možemo opažati samo naše različite percepcije. »Ja nikada ne mogu da uhvatim *sebe (myself)* bilo kada bez percepcije, i nikad ne mogu promatrati ništa nego percepciju« — kaže on. Odatle Hume izvodi zaključak, da je ljudski duh »samo svežanj ili kompleks različitih percepcija, koje slijede jedna za drugom s neshvatljivom brzinom i nalaze se u stalnom toku i kretanju.«[19] Drugim riječima, duh je neka vrsta kazališta, gdje se sukcesivno pojavljuju sve nove i nove najrazličitije percepcije. U duhu nema nikakve jednostavnosti ni identičnosti.

Ako je tako, odakle nama sklonost, da pripisujemo identičnost tim sukcesivnim percepcijama i pretpostavljamo, da one posjeduju nepromjenljivu i neprekidnu egzistenciju u toku čitavog našeg života? Hume odgovara, da identičnost nije nešto, što realno pripada raznim našim percepcijama i realno ih povezuje u jedno, nego da ona samo spaja njihove ideje u mašti. Naša mašta spaja naše ideje po njihovoj sli-

[19] Op. cit. vol. I., str. 534.

čnosti i uzročnoj povezanosti, i na osnovu toga nastaje predstava o ličnom identitetu. Prema tome, taj je lični identitet samo jedna subjektivna tvorevina, a ne neka objektivno jedinstvena duhovna supstancija.

Na taj način Hume je sa svog radikalno-empirističkog stanovišta došao do poricanja objektivne vrijednosti svakom pojmu supstancije. Jedan od centralnih pojmova novovjeke filozofije, na koji su Descartes, Hobbes, Spinoza koncentrirali svoje najveće napore, pojam koji je i Locke, iako s izvjesnom suzdržanošću, unio u svoju filozofiju, Hume je kao neodrživ odbacio.

V

U skladu s Humeovim tretiranjem problema uzročnosti i supstancije (i naravno s njegovom polaznom empirističkom tezom) nalazi se i njegov odgovor na pitanje o uzroku naših osjetnih impresija. Taj odgovor on je formulirao s klasičnom jasnoćom:

»Pomoću kojeg se argumenta može dokazati, da percepcije duha moraju prouzrokovati vanjski predmeti, koji su potpuno različiti od njih, premda su im slični (ako je to moguće) i da njih ne mogu izazivati ni energija samog duha, ni sugestija nekog nevidljivog i nepoznatog duha, ni neki drugi uzrok, koji nam je još nepoznatiji? ...

Pitanje je činjenice, da li percepcije osjetilâ proizvode vanjski predmeti, koji su im slični. Kako će ovo pitanje biti riješeno? Naravno pomoću iskustva, kao i sva slična pitanja. Ali ovdje iskustvo šuti i mora potpuno šutjeti. Duhu nikada nije dato ništa osim percepcija, i on nikako ne može postići nikakvo iskustvo o njihovoj vezi s objektom. Zato je pretpostavljanje takve veze bez ikakvog razumnog osnova.«[20]

Dakle: neposredno su nam dati samo naši osjeti i ništa drugo. Da li su oni posljednja realnost ili njih prouzrokuju materijalni predmeti, ljudski ili božanski duh ili nešto četvrto to ne možemo riješiti, jer nam ni jedno ni drugo ni treće, ukoliko i postoji, ne može biti neposredno dato, pa ne možemo ustanoviti ni eventualnu uzročnu povezanost između toga i naših percepcija.

---

[20] Ibid., vol. IV., str. 125—126.

Tako Hume dolazi do skeptičkog zaključka, koji ne isključuje mogućnost istinitosti materijalizma kao ni subjektivnog ni objektivnog idealizma, ali isključuje svaku mogućnost, da se dokaže bilo koji od njih. Kako svojim zaključcima o supstanciji i uzročnosti, tako i ovim svojim zaključkom Hume predstavlja negaciju čitave novovjeke filozofije i svih njenih sporova o »pravoj stvarnosti« i o onom, što »zapravo« spoznajemo pomoću iskustva.

To su stvari, koje su izvan dosega našeg duha i na koje nema smisla mnogo trošiti duhovnu energiju. Ne tražimo od duha više nego što on može. A duh, kao što je rečeno, može 1) sigurno spoznati matematske odnose i 2) izvoditi vjerojatne zaključke o činjenicama pomoću iskustva na osnovu kauzalnih odnosa. Zato ako uzmemo u ruke bilo koju knjigu, na primjer neku teološku ili metafizičku raspravu, trebalo bi da pitamo:

»*Da li ona sadrži neko apstraktno zaključivanje o kvantitetu ili broju?* Ne. *Da li ona sadrži neko zaključivanje na temelju iskustva o činjenicama i egzistenciji?* Ne. Tada u vatru s njom; jer može sadržavati samo sofisteriju i obmanu.«[21]

VI

Premda je na dalji razvoj filozofije nesumnjivo najviše utjecalo Humeovo postavljanje i rješavanje spoznajno-teorijskog problema, pogrešno bi bilo podcijeniti i značenje njegovih etičkih, političkih i religiozno-filozofskih radova, to više što je i sam Hume mnogo držao do njih.

U svom interesu za *etiku* Hume nije bio usamljen; procvat etičkih istraživanja karakterističan je za filozofiju epohe prosvjetiteljstva u Engleskoj.

Od etičara ovoga vremena moramo u prvom redu spomenuti grofa *Shaftesburyja* (Antony Ashley Cooper, third Earl of Shaftesbury, 1671—1731), unuka Lockova prijatelja i zaštitnika.

Centralni pojam etike, pojam dobra, nosi kod njega estetsko obilježje. Dobro je moralno lijepo, a budući da je ljepota

---

[21] Ibid., vol. IV., str. 135.

u harmoniji, u skladnom pomirenju različitog i suprotnog, to je vrlina u harmoničnom odnosu naših afekata (sklonosti, *affections*). U čovjeku naime postoje tri vrste primarnih afekata: 1) »sebični« (egoistički) kao na pr. glad, žeđ, 2) »prirodni« ili društveni (socijalni, altruistički), kao saučešće i 3) »neprirodni« kao zavist i zloba. Vrlina je u harmoničnom odnosu sebičnih i društvenih afekata uz potpuno isključenje neprirodnih.

U takvom shvaćanju dobra kao harmoničnog razvitka čovjekove ličnosti očit je utjecaj etičkih i estetskih koncepcija antike, čiji je poklonik Shaftesbury bio. Taj se utjecaj vidi i u njegovu određenju odnosa između vrline i sreće, u shvaćanju da je harmonija sklonosti (koja čini suštinu vrline) ujedno i put ka pravoj sreći.

Pored spomenutih triju vrsta primarnih afekata, koje nalazimo i kod životinja, u čovjeku postoje i racionalni afekti ili afekti refleksije. Oni se sastoje u odobravanju i poticaju na ostvarenje moralno lijepog i u osuđivanju i izbjegavanju moralno ružnog. Izvor je ovih afekata *»moral sense«* (moralni osjećaj, smisao za moral), koji je čovjeku prirođen, ali se vježbom usavršava.

I pored svog idealističkog karaktera učenje o moralnom osjećaju bilo je progresivno, jer je u samom čovjeku nalazilo izvor moralnog ocjenjivanja i djelovanja, te tako pokazivalo da religija (koju inače u formi jednog optimističkog panteizma prihvaća i Shaftesbury) nije nužna pretpostavka etike. Pored toga, ono je služilo kao korisna protuteza i drugim pokušajima negiranja svojevrsnosti moralnog fenomena (na pr. jednostranom intelektualističkom izvođenju morala iz razuma).

Ideju o »moralnom osjećaju« kao izvoru etičkog prosuđivanja (ali ne i djelovanja) razvija i sistematizira nastavljač Shaftesburyjeve filozofije Francis *Hutcheson* (1694—1747), a u nešto izmijenjenom obliku i biskup Joseph *Butler* (1692 do 1752), kod kojeg je *»moral sense«* preimenovan u *»conscience«* (savjest), a čitavo učenje dobilo jaku pesimističku i religioznu boju.

Pored ovih nastavljača i djelomičnih oponenata, Shaftesbury je imao i izrazite protivnike. Tako Bernard de *Mandeville* (1670—1733) pobija njegovu optimističku tvrdnju, da je vrlina put sreći, i dokazuje, da su u suvremenom društvu strasti

i poroci pokretači ljudske aktivnosti, koja vodi procvatu društvene zajednice. On također osporava pretpostavku, da čovjek posjeduje nesebične, altruističke sklonosti. Iza onoga, što nazivamo vrlinom, skriva se zapravo egoistički interes. Marx i Engels cijenili su ovu realističku analizu motiva ljudske djelatnosti i u tezi, da su u suvremenom društvu poroci nužni i korisni, nisu vidjeli apologiju poroka, nego dokaz Mandevillova kritičkog stava prema društvu, u kojem živi.

David Hume ima u svojim etičkim shvaćanjima dosta dodirnih točaka sa Shaftesburyjem i Hutchesonom. I on je protiv zasnivanja morala na religiji, kao i protiv intelektualizma u etici. Moralna pravila nisu zaključci našeg razuma. Razum je po Humeu »posve nektivan«, nesposoban da nas pokrene na određeno djelovanje, pa iz njega ne može voditi porijeklo distinkcija između moralnog dobra i zla, koja itekako utječe na naše praktične akcije.

I Hume smatra, da je korijen moralnog vrednovanja u nagonsko-emocionalnoj sferi, u »moralnom osjećaju«. Ali on se ne zaustavlja kod »moralnog osjećaja«, već traži i konkretniji izvor moralnog ocjenjivanja i djelovanja, pa ga nalazi u *»simpatiji«*, u našoj sposobnosti da suosjećamo s radostima i bolima drugih ljudi.

Pretpostavka je simpatije sličnost duhovne konstitucije svih ljudi i njihova sposobnost da u većoj ili manjoj mjeri imaju iste afekte, a njen je mehanizam ovakav: Kad u nečijem glasu ili ponašanju primijetim posljedice (ili uzrok) neke njegove emocije (jer samu emociju drugoga čovjeka ne mogu neposredno vidjeti!) moj duh prelazi odmah od ovih posljedica do emocije, koja ih je prouzrokovala (odnosno u drugom slučaju od uzroka do emocije, koju će izazvati) i stvara tako živu ideju o toj emociji, da se ona sama odmah pretvara u emociju.

Iz simpatije prema drugim ljudima raduju nas postupci, koji su usmjereni na opće dobro, a u ovom radovanju onom što je zajednici korisno i jest suština moralnog odobravanja.

Tako u Humeovoj etici nalazimo tri elementa, za koje je sporno da li se mogu složiti: moralni osjećaj, simpatiju i korisnost. »Moralni osjećaj« naslijedio je Hume od Shaftesburyja i Hutchesona, povezujući moralno dobro s »korisnim« on je prethodnik engleskih utilitarista XIX. vij., a »simpatija« je postala centralni pojam zanimljive etičke koncepcije Adama

Smitha (1723—1790), njegova mlađeg suvremenika i prijatelja, inače poznatog predstavnika engleske klasične političke ekonomije.

Kao u etici, Hume i u *socijalnoj filozofiji* ustaje protiv racionalizma karakterističnog za epohu prosvjetiteljstva. Teoriju društvenog ugovora, tu tipičnu racionalističku konstrukciju, koju smo našli kod Hobbesa i kod Locka i koju je s oduševljenjem razvijao Rousseau, Hume oštro kritizira i odbacuje. Nedruštveno prirodno stanje za njega je fikcija, koja nije nikada postojala. I prvobitno stanje čovjekovo bilo je društveno. Prva društvena zajednica je porodica, koja nastaje kao rezultat prirodne naklonosti spolova, a put od porodice do države ne vodi preko društvenog ugovora zasnovanog na racionalnoj računici, nego preko postepenog razvijanja prirodnih veza, koje se zasnivaju na osjećaju simpatije i zajedničkim interesima.

Veliko su značenje imali Humeovi radovi o religiji.

Filozofija po Humeu treba da riješi dva osnovna problema u vezi s religijom: 1) o »njenom osnovu u razumu«, t. j. o mogućnosti da se ona obrazloži racionalnim argumentima, i 2) o »njenom izvoru u ljudskoj prirodi«, t. j. o onim uzrocima, zbog kojih se kod ljudi u toku njihova historijskog razvoja javljaju religiozna vjerovanja. O prvom pitanju (o istinitosti i mogućnosti racionalnog dokazivanja religije) Hume raspravlja u svojim »Dijalozima o prirodnoj religiji«, a o drugom (o uzrocima postanka i razvitka religije) u raspravi »Prirodna historija religije«.

U »Prirodnoj historiji religije« Hume podvrgava kritici shvaćanje, da religija nastaje kao rezultat promatranja djela prirode i jedinstvenog poretka, koji vlada među njima. Kad bi bilo tako, prva religija, koja se javlja kod čovjeka, bila bi monoteizam. Međutim, historijske činjenice pokazuju, da se najprije razvija politeizam. A on nema svoj korijen u promatranju poretka u prirodi, nego u situaciji ljudskog života, koji je pun svakojakih opasnosti, nevolja i neprilika, tako da kod čovjeka stalno izaziva osjećaje nade i straha, nesigurnosti ili očekivanja. Jednom riječju u sferi emocionalnosti i iracionalnosti ima svoj korijen politeizam. Ta sfera determinira i postepeni prijelaz politeizma u monoteizam. Taj prijelaz nastaje iz težnje i želje, da vlastiti bog bude

najviši i najmoćniji. Prirodne katastrofe, elementarne nepogode, kao što su potresi, poplave, suše, razne nesreće i neuobičajeni događaji, iznenadne smrti, sve su to najveće poteškoće za prihvaćanje egzistencije boga, a takvi događaji više nego išta drugo učvršćuju kod ljudi vjeru da postoji bog. Zato se može reći, da uzrok postanka i razvitka religije nije u razumu, nego u instinktivno-emocionalnom području.

Da li se religija, premda prvobitno ne potječe iz razuma, može razumski opravdati i dokazati? U uvodu svoje »Prirodne historije religije« Hume tvrdi, da je to pitanje jasno, da čitav poredak u prirodi dokazuje postojanje božanske inteligencije. Međutim u neobjavljenim »Razgovorima o prirodnoj religiji«, gdje je trebalo bliže riješiti to pitanje, Humeovo stanovište nije tako jasno i određeno. Razgovori se vode između tri prijatelja od kojih jedan, Demea, stoji na stanovištu objavljene religije, drugi, Philo, je skeptičar, a treći, Cleanthes, brani racionalistički deizam, koji se oslanja na svrsishodnost prirodnog poretka. Svoje stanovište prema ovim licima Hume je na kraju rasprave izrazio riječima, »da su Philovi principi vjerojatniji nego principi Demea; ali da se Cleanthesovi još više približavaju istini.«[22] Međutim i pored te izjave ostaje činjenica, da su argumenti, koje skeptičar Philo iznosi protiv mogućnosti racionalnog zasnivanja religije razrađeni vrlo brižljivo i uvjerljivo i da je Philovo stanovište prema religioznom problemu svakako lakše spojiti sa spoznajno-teorijskim stanovištem Humea, nego stanovište ostalih sugovornika. Odvajanje religije od nauke, nemogućnost »prirodne« i razumne religije, nemogućnost racionalnog dokazivanja religioznih vjerovanja, izvođenje religije iz emocionalne i iracionalne sfere naše duhovnosti — to su zaključci, koji logično proizlaze iz čitave Humeove filozofske koncepcije.

VII

Humeova je filozofija samonegacija empirističke spoznajne teorije i prosvjetiteljstva uopće.

---

[22] Ibid., vol. II., str. 468.

Locke je proglasio, da razum može i treba da bude osnova sve čovjekove aktivnosti. Samo razum treba ispravno upotrebljavati. Treba voditi računa o iskustvu, koje razumu isporučuje sav materijal za njegove radnje.

Hume prihvaća Lockovu uputu: Treba se držati iskustva. Treba istraživati, koji naši pojmovi zaista nastaju razumskim zaključivanjem na temelju iskustva. Rezultat je ispao neočekivan: supstancija, kauzalitet, vanjski svijet, bog — pojmovi, u čiju je razumnost Locke čvrsto vjerovao — pokazali su se nerazumni. Razum se pokazao nemoćan da obrazloži pojmove; koje u svakodnevnom životu upotrebljavamo. Razum je zatajio i u pomoć su pozvane iracionalne emocionalno-instinktivne sfere ljudske svijesti.

Da li je to bio jedini mogući zaključak iz Locka? Da li je Hume dokazao nemogućnost empirizma uopće ili samo nemogućnost da se od Locka ide u onom smjeru, u kojem je on sam pošao? U svakom slučaju problem mogućnosti empirizma kao rješenja spoznajno-teorijskog problema on je jasno postavio, jednako kao i problem mogućnosti zasnivanja cjelokupne naše praktične aktivnosti na racionalnim sposobnostima našeg duha. On je dao slabo rješenje, ali jak poticaj za dalje rješavanje filozofskih problema.

Na dalji razvoj filozofske misli vršio je D. Hume velik utjecaj, premda ni u svojoj zemlji ni izvan nje nije našao neposredne učenike i nastavljače.

U Engleskoj on je čak u prvi mah izazvao oštru reakciju od strane filozofa *»škotske škole«*, Thomasa *Reida* (1710 do 1796) i drugih (James Beattie, James Oswald i t. d.) Preplašeni Humeovom sumnjom u egzistenciju vanjskog svijeta, duše i — užas! — čak i boga, a nesposobni da njegov skepticizam pobiju jačim argumentima, oni su pretpostavke, koje je Hume doveo u sumnju, jednostavno proglasili »očevidnim istinama« *(self-evident truths)* i »principima zdravog razuma« *(principles of common sense).*

Govoreći o velikom utjecaju Humea ne mislim na ove više-manje zaboravljene filozofe »zdravog razuma«. Ne mislim ni samo na neke inače značajne utjecaje njegovih etičkih, socijalno-filozofskih, historijskih i religiozno filozofskih rado-

va (na primjer utjecaj njegove etike na A. Smitha ili njegova religioznog skepticizma na francusko prosvjetiteljstvo), već također i u prvom redu na utjecaj njegove spoznajno-teorijske analize, s jedne strane, na Kanta i, s druge strane na pozitivizam i utilitarizam i na čitavu anglo-američku filozofiju XIX. i XX. vijeka.

Po Kantovu mišljenju od postanka metafizike »nije se dogodilo ništa, što bi u pogledu sudbine ove znanosti moglo postati odsudnijim, nego napadaj, što ga je David Hume učinio na nju.«[23] Kant također priznaje, da je njega samoga sjećanje na Humea trglo iz »dogmatskog drijemeža« i dalo »posve drugi pravac« njegovu istraživanju na polju spekulativne filozofije. Konačni zaključak Kantova istraživanja, na koje ga je potakla Humeova kritika kauzaliteta (njegovu kritiku pojma supstancije Kant nije poznavao), bio je doduše bitno drukčiji. Slažući se s Humeom, da nam u iskustvu nije data nužnost uzročnog odnosa, Kant odbija zaključak, da je ova nužnost privid zasnovan na subjektivnoj navici. Kategorije našeg razuma uopće ne potječu iz iskustva, već predstavljaju apriorne pretpostavke iskustva, pa upravo zato posjeduju objektivnu nužnost i bezuvjetno vrijede za svako moguće iskustvo. Međutim, bez obzira na različitost ovog krajnjeg zaključka[24], veliko značenje Humeova poticaja za Kanta isto je tako nesumnjivo, kao i ogroman utjecaj Kanta na dalji razvoj njemačke i uopće evropske filozofske misli.

Još više duguju Humeu pozitivisti i utilitaristi XIX. vijeka (A. Comte, J. St. Mill i t. d.) Apologija iskustva, antipatija prema metafizičkim hipotezama o »pravoj stvarnosti«, ograničenje spoznaje na utvrđivanje stalnih odnosa među iskustvenim činjenicama, povezivanje istinitog s korisnim — ovi i mnogi drugi elementi pozitivizma i utilitarizma XIX. vijeka pozajmljeni su direktno od Humea. I razne neopozitivističke škole XX. vijeka, koje dominiraju u Engleskoj, ali se šire i izvan nje, reproduciraju u manje ili više modificiranom obliku Humeove ideje. Mnogi od njih i sami nazivaju Humea svo-

---

[23] I. Kant: »Dvije rasprave«, Zagreb, 1953., str. 11.

[24] Da zaključci Kanta i Humea nisu jedini mogući, uvjerljivo su pokazali Marx i Engels, za koje uzročnost nije ni samo vjerojatna iskustvena pretpostavka ni apriorna razumska nužnost, nego jedan u iskustvu dati odnos, čiju nam objektivnu nužnost dokazuje naš aktivni odnos prema svijetu, naša praktična djelatnost.

jim pretečom i od njega računaju početak svoje ere. To naravno ne znači, da ovi obnovitelji humizma vrše danas ono progresivno djelovanje, koje je u svoje vrijeme vršila Humeova filozofija.

Za marksiste Humeova filozofija pripada historiji, i u smislu onog, što je trajno uzidano u temelje suvremene kulture, i u smislu onog, što više nije njena posljednja riječ. Ali kao sredstvo buđenja iz »dogmatskog drijemeža« ona bi još uvijek mogla korisno poslužiti mnogima.

ODABRANI TEKSTOVI FILOZOFA

FRANCIS BACON

NOVI ORGANON[1]

IZ PRVE KNJIGE

XI

Kao što su znanja, koja sada posjedujemo, nekorisna za pronalaženje djelâ, tako je i *logika*, koja sada postoji, *nekorisna* za pronalaženje znanja.

XII

Logika, koja se sada upotrebljava, služi više za učvršćivanje i utvrđivanje zabluda, koje se temelje na uobičajenim pojmovima, nego za istraživanje istine; stoga je više *štetna* nego korisna.

XIII

Silogizam se ne upotrebljava za prve principe znanosti, a za srednje sudove upotrebljava se uzalud, jer ni izdaleka nije ravan finoći prirode; on dakle određuje odobravanje, a ne stvar.

XIV

Silogizam se sastoji od rečenica, rečenice od riječi, a riječi su znaci pojmova.

---

[1] »Novum organum scientiarum«, u knjizi: »The Works of Francis Bacon«, collected and edited by J. Spedding, R. L. Ellis and D. H. Heath, Vol. I, Philosophical works, vol. I, London 1879.

Ako su, dakle, sami pojmovi (koji su osnov svega) pobrkani i naprečac izvedeni iz stvari, onda nema nikakve čvrstoće ni u onome, što je na tom sazdano.

Prema tome je jedina nada u pravoj indukciji.

XIX

Dva puta postoje i mogu postojati za istraživanje i pronalaženje istine.

Prvi leti od osjeta i pojedinačnosti k najopćenitijim sudovima, pa na osnovu tih principa i njihove nepokolebljive istinitosti sudi i pronalazi srednje sudove; taj je put sada uobičajen.

Drugi *izvodi* sudove iz osjeta i pojedinačnosti, uzdižući se neprekidno i postepeno, tako da naposljetku dolazi do najopćenitijih sudova. To je pravi, ali još neoprobani put.

XXII

Oba ova puta polaze od osjeta i pojedinačnosti a završavaju u najvišim općenitostima; ali oni se ipak neizmjerno razlikuju, jer se jedan samo letimično dotiče iskustva i pojedinačnosti, dok se drugi u njima kreće valjanim redom; jedan već u početku postavlja nekakve *apstraktne i nekorisne* općenitosti, dok se drugi postepeno uzdiže od onih *općenitosti*, koje su po prirodi uistinu značajnije.

XXXI

Uzalud se u znanostima očekuje velik prirast od dodavanja i kalemljenja novoga na staro, *nego obnovu treba izvršiti od najdubljih temelja*, ako ne ćemo, da se vječno vrtimo u krugu, s mršavim i neznatnim napretkom.

XXXVIII

Idoli i lažni pojmovi, koji su već zaokupili ljudski razum, i u njemu su čvrsto ukorijenjeni, ne samo što tako obu-

zimaju ljudski duh, da se istini teško otvara pristup, nego oni se, sve ako je pristup bio dan i dopušten, vraćaju i smetaju kod samoga obnavljanja znanosti, ako se ljudi unaprijed ne opomenu da se protiv njih, koliko je moguće, zaštite.

XXXIX

Postoje *četiri vrste idola*, koji zaokupljaju ljudski duh. Njima smo radi jasnoće nadjenuli imena, nazivajući prvu vrstu *idolima plemena*, drugu *idolima spilje*, treću *idolima trga* i četvrtu *idolima teatra*.

XL

Izgrađivanje pojmova i sudova pomoću istinske indukcije zacijelo je pravi *lijek za odbijanje i odstranjivanje idola. Ukazivanje na idole* ipak je od velike koristi, jer je učenje o idolima *za tumačenje prirode* isto što i učenje o pobijanju sofizama za običnu logiku.

XLI

Idoli plemena imaju svoj temelj u samoj ljudskoj prirodi i u samome plemenu ili rodu ljudskome. Pogrešno se, naime, tvrdi, da je čovječje osjetilo mjera stvari. Naprotiv, svi opažaji kako osjetila, tako i duha zbivaju se analogno čovjeku, a ne svemiru. *Ljudski* je *razum* poput neravna zrcala za zrake stvari, koje svoju prirodu miješa s prirodom stvari, pa ih iskrivljuje i kvari.

XLII

Idoli spilje jesu idoli pojedinoga čovjeka. Svatko naime pored zabluda ljudske prirode uopće ima posebnu spilju ili rupu, koja lomi i kvari svijetlo prirode, bilo zbog svačije osebujne i pojedinačne naravi, bilo zbog odgoja ili općenja s

drugima, bilo zbog čitanja knjiga ili autoriteta onih, koje tko cijeni i kojima se divi, bilo zbog različitosti utisaka, prema tome da li se javljaju u duši s pristranošću i predrasudama ili u mirnoj i ravnodušnoj duši, bilo zbog nečega sličnog, tako da je zaista ljudski duh, kako je on disponiran kod pojedinih ljudi, nešto različito, potpuno smućeno i, takoreći, slučajno. Stoga dobro veli *Heraklit, da ljudi traže znanje u manjim svjetovima, a ne u većemu ili zajedničkome.*

XLIII

Također ima *idola*, kao što su oni iz međusobne povezanosti i zajednice ljudskog roda, koje, zato što nastaju iz trgovine i udruživanja ljudi, nazivamo *idolima trga*. Ljudi se naime druže pomoću govora, a riječi se prihvaćaju prema pučkome shvaćanju. Prema tome loše i nezgodno prihvaćanje riječi na osebujan način stješnjava razum. Ni definicije i tumačenja, kojima se učeni ljudi katkada običavaju zaštititi i obraniti od toga, nikako ne ispravljaju stvar. Naprotiv, riječi potpuno vladaju razumom i sve brkaju, pa dovode do bezbrojnih praznih prepirki i izmišljotina.

XLIV

Konačno ima *idola*, koji su ušli u duše ljudske iz različnih filozofijskih dogma, a također i iz naopakih zakona dokazivanja. Njih nazivamo *idolima teatra*, jer držimo, da su sva prihvaćena ili pronađena filozofska učenja, koliko ih god ima, samo napisane i prikazane drame, koje su stvorile izmišljene scenske svjetove. To ne govorimo samo o onima, koja već postoje, ili pak o starim filozofskim učenjima i sektama, budući da bi se moglo složiti i sastaviti još mnogo takvih priča, jer premda zu zablude različite, uzroci su ipak gotovo zajednički. U te opet ne ubrajamo samo univerzalne filozofije, nego i većinu principa i aksioma pojedinih znanosti, koji su se učvrstili na osnovu tradicije, vjere i nemarnosti.

LXVIII

Dakle, rekli smo o idolima pojedinih vrsta i o njihovim pojavnim oblicima. Svi oni moraju biti odbačeni i napušteni čvrstom i svečanom odlukom i razum mora biti potpuno oslobođen i očišćen od njih. Neka ulazak u kraljevstvo čovjekovo, koje se zasniva na znanostima, ne bude mnogo drukčiji nego ulazak u kraljevstvo nebesko, *u koje se može ući samo sličan djetetu*.

LXXXI

Vidljiv je dalje još jedan jak i velik uzrok, zašto su znanosti malo napredovale. Taj je uzrok: nemoguće je ispravno trčati na utrci, ako sam cilj nije ispravno postavljen i određen. A pravi i valjani cilj znanosti nije ništa drugo, nego da se ljudski život opskrbi novim pronalascima i dobrima . . .

XCV

Oni, koji su obrađivali znanosti, bijahu ili *empiričari* ili *dogmatičari*. Empiričari poput mrava samo sabiru i troše; racionalisti poput pauka iz sebe proizvode tkivo.

Pčela je pak po postupku u sredini; ona izvlači materijal iz vrtnoga i poljskoga cvijeća, ali ga ipak prerađuje i uređuje vlastitom sposobnošću. Vrlo je slično pravo stvaranje u filozofiji, jer se ono ne oslanja jedino ili poglavito na snage duha, niti ono materiju, koju pružaju prirodna historija i mehanički pokusi, prima nepromijenjenu u pamćenje, nego je u duhu mijenja i prerađuje.

I tako se od uskoga i nerazorivoga saveza ovih dviju sposobnosti (naime *eksperimentalne i racionalne)*, koji dosada još nije ostvaren, *treba nadati dobrome*.

C

I ne samo veći broj pokusa treba pronaći i osigurati, pa i druge vrste od onih, što su dosada napravljeni, nego treba uvesti i potpuno drukčiju metodu, red i postupak, da bi se

iskustvo povezalo i napredovalo. Naime neodređeno iskustvo, koje je prepušteno samo sebi, kao što je gore rečeno, puko je tapkanje i ljude više otupljuje, nego što ih poučava. No ako iskustvo prema sigurnome zakonu napreduje serijski i postojano, možemo se u znanostima nadati nečemu boljemu.

CIV

No ne smije se opet dopustiti, da razum skače i leti od posebnih do daljih sudova, pa čak i do onih najopćenitijih (kao što su oni, što ih nazivaju principima umijeća i stvari) i da na osnovu njihove nepokolebljive istinitosti ispituje i izvodi srednje sudove; to se dosada činilo po prirodnoj žestini razuma upravljenoj na to, a to isto još i zbog toga, što je razum već odavna bio tako naučen i naviknut na to dokazivanjima, koja se zbivaju u obliku silogizma. Naprotiv se u znanostima valja nadati *boljemu tek onda*, kad se po *istinskoj ljestvici* i povezano stupanj po stupanj i bez prekida ili skokova bude *išlo* od posebnih do nižih sudova, a potom do srednjih, od kojih jedan nadilazi drugi, i tek naposljetku do najopćenitijih. Najniži sudovi ne razilaze se naime mnogo od gologa iskustva. Najviši pak, oni najopćenitiji, koji postoje, pojmovni su i apstraktni, pa ne sadržavaju ništa čvrsto. A srednji su sudovi oni pravi, čvrsti i živi, u kojima leži dobrobit i sreća, a na njih se također konačno dograđuju sami najopćenitiji sudovi, naime takvi, koji nisu apstraktni, nego su pravilno ograničeni pomoću onih srednjih sudova.

Stoga ljudskome razumu ne treba dati krila, nego radije olovne utege, da spriječe svaki skok i let. *To se pak dosada nije činilo, a ako se bude činilo, moći ćemo se nadati boljemu od znanosti.*

CV

U stvaranju sudova pak valja izmisliti *drukčiji oblik* indukcije, nego što je dosada bio uobičajen; i taj oblik ne smije služiti samo za provjeravanje i pronalaženje takozvanih principa, nego i za niže i srednje sudove, dakle za sve.

Naime indukcija, koja teče po prostome nabrajanju, djetinja je stvar i daje sudove, kako je koga volja, pa se izlaže opasnosti protivurječnoga slučaja i većinom odlučuje na osnovu manjega broja slučajeva, nego što je dopušteno, i to samo na osnovu onih, koji su upravo pri ruci.

Indukcija, koja će biti korisna za iznalaženje i dokazivanje znanosti i umijeća, mora rastavljati prirodu s pomoću odbacivanja i isključivanja, a pošto je isključila onoliko negativa, koliko je dovoljno, zaključuje na osnovu afirmativa. To dosada nisu radili niti zapravo pokušavali osim *Platona*, koji se, da bi došao do definicije i ideja, donekle služi ovim sigurnim oblikom indukcije.

Ali za dobro i pravo izgrađivanje *ove* indukcije ili dokazivanja, potrebno je više, nego što je ijedan smrtnik mislio, tako da se na nju mora utrošiti veći rad, nego što je dosada bio utrošen na silogizam. Tu pomoć indukcije treba upotrebiti ne samo za pronalaženje aksioma, nego i za određivanje pojmova.

U takvu indukciju zacijelo polažemo najveću nadu.

IZ DRUGE KNJIGE

I

Djelo je i *namjera ljudske moći*, da u danome tijelu stvori i uvede novu prirodu ili nove prirode.

No *djelo* je i *namjera ljudske znanosti* da otkrije formu, ili istinsku razliku, ili djelatnu prirodu, ili izvor postanja (te mi riječi naime imamo, koje se najviše približavaju određenju stvari) dane prirode.

Ovim dvama najvišim djelima podređuju se *druga dva djela*, sekundarnoga i nižega značenja; prvome: *preobrazba konkretnih tijela jednoga u drugo, unutar mogućih granica;* drugome: pronalaženje, u svemu stvaranju i gibanju, *sakrivenoga stalnog procesa* od očiglednog uzroka i očigledne materije sve do unutrašnje forme i pronalaženje isto tako skrivenoga shematizma tijela, koja miruju i nisu u gibanju.

II

U kakvom je lošem stanju ljudsko znanje, koje je u upotrebi, očigledno je i iz onoga što je općenito primljeno.

Pravo kažu: *Istinsko znanje je znanje na osnovu uzroka.* Također ne loše ustanovljuju četiri uzroka: *materiju, formu, djelatni uzrok i svrhu.* Ali od ovih uzroka *svrha* ne samo što ne koristi, nego čak i kvari znanje, ako se ne radi o čovjekovim postupcima. Otkrivanje *forme* smatra se beznadnim. A *djelatni uzrok i materija* (kakvi se istražuju i prihvaćaju, bez obzira na *skriveni prijelaz* u formu) — to su stvari beznačajne i površne i gotovo ni od kakve vrijednosti za pravo i aktivno znanje.

Mi također nismo zaboravili, da smo naprijed zabilježili i ispravili zabludu ljudskog duha, što daje formama prvenstvo nad suštinom. Jer, makar u prirodi ništa stvarno ne postoji osim pojedinačnih tijela, koja zakonito vrše pojedinačne čiste akte, ipak u doktrinama taj isti zakon i njegovo traženje, otkrivanje i objašnjenje, služi kao temelj kako za znanje, tako i za djelovanje. I taj *zakon* i njegove *odjeljke* podrazumijevamo pod imenom *formi,* osobito zato što se taj naziv uobičajio i često se susreće.

III

Ako netko zna uzrok izvjesne prirode (kao na primjer bijele boje ili topline) samo u nekim predmetima, njegovo je znanje nesavršeno, a ako netko može izvršiti djelovanje samo na neke materije (od onih na koje se može djelovati), njegova je moć jednako nesavršena. A tko zna samo djelatni i materijalni uzrok (ti su uzroci nepostojani i u nekim slučajevima ništa drugo nego nosioci vanjske forme uzroka), taj može doći do novih otkrića o materiji u izvjesnoj mjeri sličnoj i pripremljenoj, ali ne će dodirnuti dublje učvršćene granice stvari. A onaj, tko zna forme, obuhvaća jedinstvo prirode u najnesličnijim materijama i zato on može otkriti i proizvesti ono, što dosad još nije učinjeno, pa i ono, što ni prirodne promjene ni umjetni pokusi, ni sam slučaj ne bi nikada mogli učiniti, niti bi čovjeku palo na pamet. Zato iz otkrivanja formi proistječe prava kontemplacija i slobodna djelatnost.

IV

. . . .

Dakle za istinski propis i savršen rad vrijedi načelo, da on bude siguran, slobodan i valjano postavljen, ili da bude u redu za djelovanje.

A isto je tako s pronalaženjem istinske forme

Naime forma je neke prirode takva, da će, pošto je ona postavljena, nepogrešivo slijediti dana priroda. Stoga ona uvijek opstoji, kad opstoji ta priroda, pa je općenito potvrđuje i svagda se nalazi u njoj.

Ista je *forma* takva, da će, ako je ona odstranjena, dana priroda nepogrešivo nestati. Ne će je dakle biti nigdje, gdje nema te prirode, pa je uvijek poriče i nalazi se samo u njoj.

Konačno, istinita je forma takva, da danu prirodu izvodi iz nekoga izvora suštine, koja je svojstvena većini i koja je, kako se kaže, prirodi poznatija nego sama forma.

Dakle, načelo je i propis istinitoga i savršenoga aksioma znanja da treba otkriti drugu prirodu, koja se može preobraziti u danu prirodu, a koja je ipak ograničenje poznatije prirode unutar pravoga roda.

Ova dva načela pak, djelatno i promatralačko, jedna su te ista stvar, i što je u djelovanju najkorisnije, to je u znanju najistinitije.

THOMAS HOBBES

LEVIATHAN ILI O MATERIJI, OBLIKU I VLASTI CRKVENE I GRAĐANSKE DRŽAVE[1]

PRVI DIO

O ČOVJEKU

GLAVA XIII

O SREĆI I BIJEDI LJUDSKOG RODA U PRIRODNOM STANJU

Ljudi su po prirodi jednaki. — Priroda je načinila ljude tako jednakima po sposobnostima tijela i duha, da, premda se ponekad nađe netko, tko je očigledno tjelesno jači ili življeg duha nego drugi, ipak, kad se sve uzme u obzir, razlika između ljudi nije tako velika, da bi na osnovu toga jedan čovjek mogao tražiti za sebe neku povlasticu, koju ne bi mogao isto tako zahtijevati i drugi. Jer što se tiče tjelesne snage, i najslabiji je dosta jak da ubije najjačeg, bilo tajnim smicalicama, bilo u savezu sa drugima, koji se nalaze u istoj opasnosti kao i on.

A što se tiče duhovnih sposobnosti, nalazim da tu postoji još veća jednakost među ljudima nego u pogledu snage, ako se izuzmu vještine, koje se temelje na riječima, a naročito ona umješnost da se radi na općim i nepogrešivim pravilima, koju zovemo naukom. A nju posjeduje vrlo mali dio ljudi, i to samo u nekim stvarima, jer nije naslijeđena, prirođena nam sposobnost, niti je stečena, kao razboritost, dok se brinemo za nešto drugo. Jer razboritost je samo iskustvo, koje jednako vrijeme jednako poklanja svim ljudima u onim

[1] »Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil«. By Thomas Hobbes. Edited with an Introduction by Michael Oakeshott. Oxford. Pp. 80—86, 109—120.

stvarima, s kojima se podjednako bave. Ono, što možda dovodi u sumnju takvu jednakost, samo je tašta samouvjerenost u vlastitu mudrost, za koju gotovo svi ljudi misle, da je imaju u većoj mjeri nego puk, t. j. svi ljudi osim njih samih i nekolicine drugih, koje priznaju zato što su na glasu ili jer se s njima slažu. Jer takva je čovjekova priroda, da on, ma koliko priznavao, da su mnogi drugi duhovitiji, govorljiviji ili učeniji od njega, ipak teško da će povjerovati, da ima mnogo tako mudrih, kao što je on; jer svoju vlastitu pamet čovjek vidi iz blizine, a tuđu izdaleka. Ali to dokazuje prije, da su ljudi u tom pogledu jednaki, nego da su nejednaki. Jer obično nema sigurnijeg znaka, da je neka stvar pravedno podijeljena, nego kad je svatko zadovoljan svojim dijelom.

Iz jednakosti proizlazi strah. — Iz te jednakosti u sposobnostima proizlazi jednakost nade da ćemo postići svoje ciljeve. I zato, ako bilo koja dva čovjeka žele istu stvar, koju ne mogu obojica uživati, oni postaju neprijatelji, i na putu k svom cilju, koji je uglavnom vlastito samoodržanje, a katkada samo užitak, oni nastoje da unište ili podjarme jedan drugoga. I odatle dolazi do toga, da se tamo, gdje se napadač nema bojati čega osim snage jednog čovjeka, može vjerojatno očekivati, da će na onoga, koji sadi, sije, gradi ili posjeduje zgodno imanje, navaliti drugi s udruženim snagama, da ga liše njegova dobra i da mu oduzmu ne samo plod njegova rada, već i život ili slobodu. A napadač je opet u sličnoj opasnosti od drugoga.

Iz straha rat. — Da se čovjek osigura od toga uzajamnog straha, nema razumnijeg načina nego da preduhitri druge, t. j. da silom ili podvalama pokori ličnosti svih ljudi, koje može, sve dok ne bude nikakve druge snage dosta jake da ga ugrozi, a to nije više nego što traži njegovo vlastito održanje, i općenito je dopušteno. A kako ima i takvih, koji uživaju promatrajući svoju snagu u osvajačkim činima, pa idu u tome dalje nego što traži njihova sigurnost, onda oni drugi, koji bi inače bili zadovoljni da budu na miru u skromnim granicama, ne bi mogli da se održe dugo vremena, kad bi se samo branili, a ne bi upadima povećavali svoju moć. I prema tome, pošto je takvo povećanje vlasti nad ljudima nužno za održanje čovjeka, treba mu ga dopustiti.

Dalje, ljudi nemaju nikakva zadovoljstva, već naprotiv mnogo jada, ako žive u društvu, u kome nema sile sposobne da ih sve drži u strahu. Jer svaki čovjek teži, da ga njegov drug cijeni onoliko, koliko on sam drži do sebe, i na svaki znak prezira ili podcjenjivanja prirodno nastoji, ukoliko se usuđuje, iznuditi nasiljem veće poštovanje od onih, koji ga preziru, a od ostalih tim primjerom. Ova nasilja su posve dovoljna da među onima, koji nemaju nikakve zajedničke vlasti, koja bi ih držala na miru, dovedu do uzajamnog uništenja.

Tako u ljudskoj prirodi nalazimo tri glavna uzroka svađa. Prvo: suparništvo, drugo: strah, treće: slava.

Prvo navodi čovjeka da osvaja radi dobitka, drugo radi sigurnosti, a treće radi ugleda. Prvo upotrebljava nasilje da zagospodari tuđim životima, ženama, djecom i stokom; drugo radi obrane; treće zbog sitnica, kao što su riječi, smiješak, različito mišljenje ili neki drugi znak podcjenjivanja napadača, bilo direktno, bilo indirektno, t. j. njegovih rođaka, prijatelja, naroda, zanimanja ili imena.

Izvan državnih zajednica stalno vlada rat svakoga protiv svakoga. —Iz ovoga se vidi da se ljudi, dok žive bez zajedničke vlasti, koja bi ih sve držala u strahu, nalaze u stanju, koje se zove rat, i to u ratu svakoga protiv svakoga. Jer *rat* ne čini samo bitka ili borenje, već i vremensko razdoblje, u kojem je volja za borbom dovoljno poznata. Zato u suštinu rata treba uključiti i pojam *trajanja*, isto kao i u suštinu lošeg vremena. Jer kao što suština lošeg vremena nije u jednom ili dva pljuska, već u sklonosti ka kiši, koja traje i više dana, tako suština rata nije u stvarnoj borbi, već u poznatoj sklonosti za borbu u toku čitavog vremena kad nema sigurnosti za protivno. Sve drugo je *mir*.

Nezgode takvog rata. — Zato sve, što proizlazi iz vremena rata, u kojem je svatko neprijatelj svakoga, proizlazi i iz vremena u kojem ljudi žive bez druge sigurnosti osim one, koju im daje vlastita snaga i domišljatost. U takvim uslovima nema mjesta za radinost, jer su nesigurni njezini plodovi, i prema tome nema obrade zemlje, nema plovidbe ni dobara, koja se uvoze morem, nema udobnih stanova, nema naprava za pokretanje za predmete, koji zahtijevaju mnogo snage, nema poznavanja površine zemlje, ne vodi se računa o vremenu,

nema umjetnosti, ni književnosti, ni društva, a što je najgore, postoji stalan strah i opasnost od nasilne smrti, a život čovjekov je usamljen, bijedan, ogavan, surov i kratak.

Možda će se nekom, tko nije dobro odmjerio ove stvari, činiti čudno, da priroda tako razdružuje ljude i čini ih sposobnima, da se uzajamno napadaju i uništavaju, i možda će zato, nemajući povjerenja u ovo zaključivanje na temelju strasti, zaželjeti, da mu se to potvrdi i iskustvom. Zato neka promisli sam o sebi, kako se, kad ide na put, naoružava i traži jaku pratnju, kako zaključava vrata kad ide spavati, kako čak i u svojoj kući zaključava kovčege; a sve to iako zna, da postoje zakoni i naoružani javni službenici, da kazne sve nepravde, koje bi mu se nanijele; kakvo mišljenje ima o svojim zemljacima, kad putuje naoružan, o svojim sugrađanima kad zaključava svoja vrata, i o svojoj djeci i slugama, kad zaključava svoje kovčege! Zar on ne optužuje čovječanstvo isto toliko svojim djelima, kao ja svojim riječima? Ali neka nijedan od nas ne optužuje za to čovječju prirodu. Želje i druge strasti čovjekove nisu same po sebi grijeh. A nisu grijeh ni postupci, koji proizlaze iz tih strasti, sve dok se ne zna da ih zakon zabranjuje. A to se ne može znati, sve dok zakoni nisu doneseni; a zakoni se ne mogu donijeti, dok se ljudi nisu složili o ličnosti, koja će ih donijeti.

Netko će možda pomisliti, da nikad nije bilo takvog vremena ni takvog ratnog stanja, a i ja vjerujem da ga općenito, u cijelom svijetu, nije ni bilo nikada, ali ima mnogo mjesta, gdje se i danas živi tako. Divljaci u mnogim krajevima Amerike nemaju nikakve uprave osim uprave u malim porodicama, gdje sloga ovisi o prirodnim nagonima. Oni žive još danas na onaj životinjski način, o kojem sam govorio ranije. Međutim, može se vidjeti, na kakav bi se način živjelo tamo, gdje se ne bi trebalo bojati nikakve zajedničke vlasti, prema načinu života, u koji obično degeneriraju ljudi, koji su ranije živjeli pod miroljubivom vladavinom, kad bukne građanski rat.

Ali, makar nikad nije bilo doba, u kome bi pojedinci bili u ratnom stanju između sebe, ipak u sva vremena su kraljevi i ličnosti sa suverenom vlašću radi svoje neovisnosti stalno sumnjičavi i u stavu i pozi gladijatora, držeći jedan prema drugome upereno oružje i prikovane oči, t. j. svoje tvrđave, garnizone i topove na granicama svojih zemalja i stalne špi-

june kod svojih susjeda. A to je ratni stav. Ali budući da oni time omogućavaju radinost svojih podanika, iz toga ne proizlazi ona bijeda, koja prati slobodu pojedinih ljudi.

U takvom ratu ništa nije nepravedno. — U tom ratu svakoga protiv svakoga ništa ne može biti nepravedno. Pojmovima pravog i krivog, pravde i nepravde ovdje nema mjesta. Gdje nema zajedničke vlasti, nema zakona, gdje nema zakona, nema nepravde. U ratu su sila i prevara dvije glavne vrline. Pravda i nepravda nisu svojstva ni tijela ni duha. Kad bi bile, one bi mogle postojati i kod čovjeka, koji bi bio sam na svijetu, kao što postoje i njegova osjetila i strasti. To su svojstva, koja se odnose na ljude u društvu, a ne u osamljenosti. Iz toga stanja proizlazi također, da ne postoji vlasništvo, svojina ni razlika između *moga* i *tvoga;* već samo ono pripada nekome, što može da uzme i dotle, dok može da sačuva. Eto toliko o lošem stanju, u kojem se čovjek ustvari nalazi samo po prirodi, iako sa mogućnošću da iz njega iziđe, djelomice zahvaljujući strastima, djelomice uz pomoć svoga razuma.

Strasti, koje navode ljude na mir. — Strasti, koje čine ljude sklonima miru, jesu strah od smrti, želja za stvarima, koje su potrebne za udoban život i nada da će ih pribaviti svojom radinošću. A razum predlaže pogodna načela za mir, na temelju kojih se ljudi mogu zadobiti za sporazum. To su ona načela, koja se inače zovu Prirodnim Zakonima, o čemu ću potanje govoriti u slijedećim dvjema glavama.

GLAVA XIV

O PRVOM I DRUGOM PRIRODNOM ZAKONU I O UGOVORIMA

Što je prirodno pravo. — Prirodno pravo, koje pisci obično zovu *jus naturale*, jest sloboda, koju ima svaki čovjek, da upotrebi svoju vlastitu snagu kako hoće sam za očuvanje svoje prirode, t. j. svog života, i prema tome da radi sve, što po svom vlastitom sudu i razumu nađe, da je najpogodnije sredstvo za to.

Što je sloboda. — Pod *slobodom* se misli, u skladu s pravim značenjem te riječi, odsustvo vanjskih smetnja, koje često oduzimaju dio čovjekove snage da radi što hoće, ali ga ne mogu spriječiti da upotrebi preostalu snagu onako, kako mu to diktiraju njegov sud i razum.

Što je prirodni zakon. — *Prirodni zakon, lex naturalis,* jest propis ili opće pravilo, koje je pronašao razum, a koje zabranjuje čovjeku da radi ono, što je opasno po njegov život ili oduzima sredstva za sačuvanje života i da propusti uraditi ono, čime se, po njegovu mišljenju, život može najbolje sačuvati.

Razlika između prava i zakona. — Premda oni, koji govore o ovome, obično brkaju *jus* i *lex, pravo* i *zakon,* ipak ih treba razlikovati. *Pravo* se sastoji u slobodi da se uradi ili uzdrži, dok *zakon* naređuje i obavezuje na jedno od toga dvoga. Tako se zakon i pravo razlikuju koliko i obaveza i sloboda, koje su u jednoj te istoj stvari nespojive.

Od prirode svaki čovjek ima pravo na sve. — Kako je čovjekovo stanje, kao što je objašnjeno u prethodnoj glavi, stanje rata svakoga protiv svakoga, u kojem se svatko upravlja prema svom vlastitom razumu, i nema ničega, što čovjek, ako može, ne bi smio upotrebiti kao sredstvo da sačuva svoj život od svojih neprijatelja, slijedi da u takvom stanju svaki čovjek ima pravo na sve, čak i na tuđi život. I zato, dok traje to prirodno pravo svakoga na sve, ne može biti nikakve sigurnosti ni za koga, ma kako jak ili mudar bio, da će doživjeti starost, koju priroda obično dopušta ljudima da dožive.

Osnovni zakon prirode. — Prema tome je propis ili opće pravilo razuma, da *svatko treba da teži za mirom, dok ima nade da ga postigne, a kad ga ne može postići, da smije potražiti i upotrebiti sva sredstva i sve prednosti rata.*

Prvi dio ovoga pravila sadrži prvi i osnovni prirodni zakon, koji kaže: *tražiti mir i slijediti ga,* a drugi suštinu prirodnog prava, koja je u tom *da se branimo svim sredstvima, kojima možemo.*

Drugi prirodni zakon. — Iz tog osnovnog prirodnog zakona, koji nalaže ljudima da teže za mirom, izveden je ovaj

drugi zakon: *da čovjek bude voljan, ako su i drugi, da se odrekne prava na sve stvari u onoj mjeri, koliko nalazi za potrebno radi mira i samoobrane, te da bude zadovoljan sa toliko slobode prema drugim ljudima, koliko će je on dopustiti drugima prema sebi.* Jer sve dok se svatko drži prava da radi sve što hoće, sve dotle su svi ljudi u stanju rata. Ali ako drugi ljudi ne će da se odreknu svoga prava kao on, tada nema razloga ni da se on liši svoga prava, jer to ne bi značilo opredijeliti se za mir, već prosto izložiti se pljački, na što nije nitko obavezan. To je onaj zakon iz biblije: *sve što želiš da ti čine drugi, čini ti njima*, i onaj opći zakon: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris.*

DRUGI DIO

O DRŽAVI

GLAVA XVII

O UZROCIMA, POSTANKU I DEFINICIJI DRŽAVE

Svrha države je pojedinačna sigurnost. — Krajnji cilj, svrha ili namjera ljudi, koji po prirodi vole slobodu i gospodstvo nad drugima, kad uvode ova ograničenja nad samima sobom, u kojima ih vidimo da žive u državama, jest briga za vlastito održanje i, preko toga, za smireniji život, t. j. nastojanje da izađu iz onog bijednog stanja rata, do koga (kako je to pokazano u XIII. glavi) nužno dovode prirođene ljudske strasti, ako nema nikakve vidljive sile da ih drži u strahopoštovanju i da ih strahom od kazne veže da izvršuju svoje obaveze i poštuju one prirodne zakone, koji su izloženi u četrnaestoj i petnaestoj glavi.

To nam ne može pružiti prirodni zakon. — Jer prirodni zakoni kao *pravednost*, *nepristranost*, *skromnost*, *milosrđe*, i, ukratko *činiti drugima, što želimo da drugi čine nama*, protivni su sami po sebi, bez straha pred nekom silom, koja osigurava njihovo poštivanje, našim prirodnim strastima, koje nas navode na pristranost, oholost, osvetu i sl. A ugovori bez

mača samo su riječi, i nemaju snage da čovjeku pruže ikakvu sigurnost. Zato bez obzira na prirodne zakone (kojih se svatko drži, kad ga je volja da ih se drži, kad to može da radi u sigurnosti), ako nije uopće uspostavljena vlast, ili ako ona nije dovoljno snažna za našu sigurnost, svatko će se, i s punim zakonskim pravom, osloniti na svoju vlastitu snagu i vještinu iz opreza prema svim drugim ljudima. I posvuda, gdje su ljudi živjeli u malim porodicama, uzajamno otimanje i pljačka bili su zanimanje, za koje nije smatrano da je protiv prirodnog zakona, nego naprotiv, što veća je bila pljačka, to veća je bila čast; a pri tom ljudi nisu poštovali nikakve druge zakone osim zakona časti, t. j. uzdržavanje od okrutnosti, ostavljanje ljudima njihovih života i poljoprivrednih oruđa. Kako su nekad radile male porodice, tako sada rade gradovi i kraljevstva, koji su samo veće porodice. Oni radi svoje sigurnosti proširuju svoju vlast pod svim mogućim izgovorima o opasnosti, o strahu od najezde ili pomoći, koju bi netko mogao da pruži osvajačima, i nastoje, što više mogu, da otvorenom silom ili potajnim lukavstvima podvrgnu ili oslabe svoje susjede, i to, kako nema drugih mjera opreza, s pravom. Zato ih se u kasnijim stoljećima sjećaju s poštovanjem.

Ni od udruživanja nekoliko ljudi ili porodica. — Ni udruživanje malog broja ljudi ne daje tu sigurnost, jer kod malog broja ljudi dovoljno je malo pojačanje na jednoj ili drugoj strani, da njena prednost u jačini postane dovoljno velika za postizanje pobjede, i time daje ohrabrenje za napadaj. Koliko je mnoštvo dovoljno, da se u njega pouzdamo obzirom na našu sigurnost, nije određeno nekim točnim brojem, nego upoređenjem s neprijateljem kojega se bojimo. Taj broj je tada dovoljno velik, ako nadmoćnost neprijatelja nije od toliko vidljive i upadljive važnosti za odluku u ratnom sukobu, da bi ga mogla potaknuti na napad.

Niti od velikog mnoštva, ako njim ne upravlja jedan razum. — I neka ih bude ne znam kako mnogo, ako se njihovi postupci upravljaju prema njihovim posebnim mišljenjima i posebnim željama, oni ne mogu očekivati obranu ni zaštitu niti pred zajedničkim neprijateljem, niti od uzajamnih nepravdi. Budući da su podijeljeni u mišljenju o najboljoj upo-

trebi i primjeni svoje snage, oni ne pomažu već smetaju jedan drugom, i uzajamnim protivljenjem svode svoju snagu na ništicu. Zbog toga ne samo što ih lako može pokoriti mali broj onih, koji se međusobno slažu, već i onda, kad nema zajedničkog neprijatelja, ratuju između sebe radi svojih zasebnih interesa. Jer kad bismo mogli pretpostaviti, da veliko mnoštvo ljudi pristaje da poštuje pravdu i druge prirodne zakone bez jedne zajedničke vlasti, koja ih drži u strahu, mogli bismo isto to pretpostaviti i za cijelo čovječanstvo, i tada niti bi postojala niti bi bila potrebna bilo kakva građanska uprava ili država, jer bi bio mir i bez podvrgavanja.

I to trajno. — Isto tako nije dosta za sigurnost, za koju ljudi žele da traje za cijelo vrijeme njihova života, da s njima vlada i upravlja jedan razum samo neko ograničeno vrijeme, na pr. u jednoj bitki ili u jednom ratu. Jer iako su jednodušnim nastojanjem postigli pobjedu nad stranim neprijateljem, kasnije, kad nemaju zajedničkog neprijatelja, ili kad jedan dio smatra za neprijatelja onoga, koga drugi dio drži za svog prijatelja, oni se nužno zbog razlike svojih interesa razilaze i opet dospijevaju u rat između samih sebe.

Zašto neka živa bića bez razuma ili govora ipak žive u društvu bez ikakve prinudne snage? — Istina je, da izvjesna živa bića, kao pčele i mravi, žive u zajednici, zbog čega ih Aristotel ubraja u politička bića, a ipak njima upravljaju samo njihova zasebna prosuđivanja i nagoni, a nemaju ni govora, kojim bi jedan od njih mogao obavijestiti drugoga, što smatra korisnim za opće dobro. Zato će možda netko željeti da zna, zašto ljudski rod ne bi mogao da radi isto.

Na to odgovaram:

Prvo, da se ljudi nalaze u stalnom rivalstvu za čast i dostojanstvo (čega među ovim bićima nema), i prema tome među ljudima iz tih razloga nastaje zavist i mržnja, i najzad rat, a među ovima ne.

Drugo, da se kod ovih bića opće dobro ne razlikuje od ličnog, a budući da po prirodi teže za svojim pojedinačnim dobrom, oni time pribavljaju i opću korist. Međutim čovjek, koji uživa u tome da se uspoređuje sa drugim ljudima, uživa samo u tome da nadmašuje druge.

Treće, da ta bića, budući da se ne služe razumom kao čovjek, ne vide, niti ne misle da vide bilo kakvu griješku u

upravljanju zajedničkim poslovima, dok među ljudima ima vrlo mnogo takvih, koji drže da su mudriji i sposobni da upravljaju zajednicom bolje nego ostali. Ti nastoje da uvedu reforme i novotarije, jedan na ovaj, drugi na onaj način, i time dovode do nereda i građanskog rata.

Četvrto, da ova bića, iako upotrebljavaju nekakve glasove, kojima jedni drugima saopćavaju svoje želje i druga raspoloženja, ipak nemaju onu vještinu govora, kojom neki ljudi mogu da prikažu drugima dobro kao zlo i zlo kao dobro, i da uvećaju ili umanje prividnu veličinu dobra i zla, oneraspoložavajući ljude i muteći njihov mir po svojoj volji.

Peto, nerazumna bića ne mogu razlikovati između *nepravde* i *štete*, i zato, ako im je dobro, ne dolaze u sukob sa svojima bližnjima, dok sa čovjekom ima najviše muke tada, kad mu je najbolje i kad ima najviše vremena, jer tada voli pokazati svoju mudrost i kontrolirati postupke onih koji upravljaju državom.

Najzad, sloga među tim bićima je prirodna, sloga među ljudima nastala je samo ugovorom, koji je umjetan; i zato nije nikakvo čudo da je potrebno još nešto, osim ugovora, što će njihovu slogu održati stalnom i trajnom, a to je zajednička vlast, da ih drži u strahu i usmjeruje njihove postupke prema općem dobru.

Stvaranje države. — Jedini put da se osnuje takva zajednička vlast, koja bi bila u stanju da ih brani od najezde stranaca i uzajamnih nepravdi i osigura ih tako da se svojom vlastitom radinošću i plodovima zemlje mogu prehraniti i zadovoljno živjeti, jest taj, da svu svoju vlast i snagu prenesu na jednog čovjeka ili na skupinu ljudi, koji će, većinom glasova, sve svoje volje svesti na jednu. To znači, drugim riječima, da imenuju jednog čovjeka ili skupinu ljudi da predstavlja njihovu ličnost, a svatko da usvaja i priznaje da je on sam autor svega, što onaj, koji predstavlja njihovu ličnost, napravi ili odredi da se uradi u onim stvarima, koje se tiču zajedničkog mira i sigurnosti, i da svatko podvrgne svoju volju njegovoj volji i svoje mišljenje njegovu. To je više nego pristanak ili sloga; to je stvarno jedinstvo sviju njih u jednoj istoj ličnosti, stvoreno ugovorom svakoga sa svakim na takav način, kao da svatko svakom kaže: *»Odričem se svog prava vladanja samim sobom i prenosim ga na ovog čo-*

vjeka ili ovu skupinu ljudi, pod uvjetom, da se i ti odrekneš svoga prava u njegovu korist i da na isti način sankcioniraš sve njegove postupke.« Tada se mnoštvo, koje je tako ujedinjeno u jednoj ličnosti, zove *država,* latinski *civitas.* To je rođenje onog velikog Leviathana, ili bolje, rečeno s više poštovanja, onoga *smrtnog boga,* kojemu mi dugujemo pod besmrtnim bogom svoj mir i obranu. Ovim ovlaštenjem, koje mu je dao svaki pojedini čovjek u državi, na njega je prenesena upotreba tolike vlasti i snage, da su svi u takvom strahu, koji njemu omogućuju da volju sviju usmjeri na mir kod kuće i na uzajamnu pomoć protiv neprijatelja izvana.

Definicija države. — I u njemu je suština države, čija definicija glasi: *to je ličnost, čija djela je veliko mnoštvo ljudi, uzajamnim sporazumom jednoga sa drugim, priznalo za svoja vlastita, sa svrhom da ona upotrebi snagu i imovinu sviju njih onako, kako nađe za shodno, radi njihova mira i zajedničke obrane.*

Što je suveren, a što podanik. — Nosilac te ličnosti zove se *suveren,* i za njega se kaže da ima *suverenu vlast,* a svi osim njega su *podanici.*

Ta suverena vlast postiže se na dva načina. Jedan, prirodnom snagom, kad neki čovjek prisili svoju djecu, da se ona i njihova djeca podvrgnu njegovoj vladavini, budući da je sposoban da ih uništi, ako odbiju, ili kad pokori svoje neprijatelje svojoj volji, darujući im život uz taj uvjet. Drugi, kad se ljudi slože između sebe da se dobrovoljno pokore nekom čovjeku, ili skupini ljudi, u vjeri da će ih on štititi od svih drugih. Ovu drugu možemo nazvati političkom državom, osnovanom državom ili državom po *instituciji,* a prvu stečenom državom ili državom po *akviziciji.* Najprije ću govoriti o državi po instituciji.

GLAVA XVIII

O PRAVIMA SUVERENA PO INSTITUCIJI

Što je akt o instituciji. — Kaže se da je *država* ustanovljena (instituirana), kad se *mnoštvo* ljudi sporazumije i *sklopi ugovor,* svatko sa svakim, da bilo nekom *čovjeku,* ili

skupini ljudi većina da *pravo* da *predstavlja* ličnost sviju njih, t. j. da bude njihov *predstavnik*, da će svaki, i onaj, koji je *glasao za*, i onaj, koji je *glasao protiv*, *odobriti* sve čine i sudove toga čovjeka ili te skupine ljudi, na isti način kao da su oni njegovi vlastiti, sa svrhom da žive u miru između sebe i da budu zaštićeni od ostalih ljudi.

Što proizlazi iz takvog instituiranja. — Iz tog instituiranja države izvode se sva *prava* i *ovlaštenja* onoga ili onih, na koje je prenijeta suverena vlast po pristanku skupljenog naroda.

1. *Podanici ne mogu mijenjati oblik vladavine.* — Prvo, budući da oni ugovaraju, podrazumijeva se da ih raniji ugovori ne obavezuju ni na što, što bi bilo protivno ovome. Prema tome oni, koji su već osnovali jednu državu, i time se ugovorom obavezali, da će priznavati čine i sudove jednoga, ne mogu zakonito napraviti između sebe nov ugovor, da će slušati nekoga drugoga, u bilo čemu, bez dopuštenja onoga prvoga. I zato oni, koji su podanici nekog monarha, ne mogu bez njegova odobrenja odbaciti monarhiju i vratiti se zbrci razjedinjenog mnoštva, niti prenijeti svoju ličnost sa onoga, koji je sada njen nosilac, na drugoga čovjeka ili drugu skupinu ljudi: jer oni su u obavezi svaki prema svakom, da će priznati sve, i da će se smatrati autorom svega, što onaj, koji već jest njihov suveren, uradi i ocijeni kao pogodno da se uradi. Zato bi, ako se jedan čovjek ne slaže, morali i svi ostali raskinuti svoj ugovor načinjen s tim čovjekom, a to je nepravda. Pored toga, svaki od njih predao je vladavinu onom, koji je nosilac njihove ličnosti, i zato, ako ga svrgnu, oni mu uzimaju ono, što je njegovo vlastito, a to je opet nepravda. Osim toga, ako onoga, koji pokušava da svrgne svog suverena, suveren ubije ili kazni zbog tog pokušaja, on će biti autor svoje vlastite kazne, jer je prema državnom ugovoru (instituciji) autor svega, što radi njegov suveren. A kako je to nepravda, da čovjek radi nešto, za što ga može kazniti njegova vlastita vlast, on je i na osnovu toga nepravedan. A ako se neki ljudi za neposlušnost prema svom suverenu izgovaraju, da je sklopljen nov ugovor ne s ljudima, nego s Bogom to je također nepravedno, jer se ugovor s Bogom može sklopiti samo posredstvom nekoga, tko predstavlja božju ličnost,

a to je samo božji zastupnik, koji ima suverenu vlast pod Bogom. Ali taj izgovor o ugovoru s Bogom tako je očevidna laž, čak i u vlastitoj svijesti onoga, koji se tako izgovara, da je to ne samo nepravedan, već i podao i kukavički postupak.

2. *Suverena vlast ne može prestati krivicom suverena.* — Drugo, kako je pravo da ih sve zastupa dano suverenu ugovorom između onih, koji su ga učinili suverenom, a ne ugovorom između njega i bilo koga od njih, ne može doći do kršenja ugovora sa strane suverena, i prema tome nijedan od njegovih podanika ne može, ni pod kakvim izgovorom o gubitku vlasti vlastitom krivicom suverena, biti oslobođen svoje podčinjenosti. Očigledno je da onaj, koga postavljaju za suverena, ne pravi unaprijed nikakav ugovor sa svojim podanicima, jer bi ga morao sklopiti ili sa cijelim mnoštvom, kao jednom ugovornom strankom, ili zasebno sa svakim pojedinim čovjekom. Sa svima, kao jednom ugovornom strankom, ne može sklopiti ugovor zato, što oni u tom trenutku još nisu jedna ličnost, a kad bi sklopio toliko zasebnih ugovora, koliko ima ljudi, ti ugovori bi poslije preuzimanja suverene vlasti bili nevažeći, jer ma za kakav postupak tvrdio netko, da je kršenje ugovora, taj postupak je i njegov, i svih ostalih, jer je učinjen u ime i po ovlaštenju svakoga od njih napose. Osim toga, ako bilo tko, ili više njih, tvrdi, da je prekršen ugovor, koji je suveren sklopio kod institucije, a ostali podanici, ili jedan od njih, ili sam suveren, tvrde da nije prekršen, u tom slučaju nema suca da riješi spor. Zato se opet vraćaju maču i svatko ponovo dobiva pravo da se brani vlastitim snagama, protivno namjerama koje su imali kod osnivanja države. Zato je uzaludno davati suverenitet putem prethodnog ugovora. Mišljenje da bilo koji monarh dobiva svoju vlast po ugovoru, to jest uvjetno, proizlazi iz nerazumijevanja jednostavne istine, da ugovori, koji su samo slova i riječi, nemaju druge snage da obavežu, spriječe, prisile ili zaštite nekoga, osim one, koju im daje javna sila oružja, to jest odriješene ruke onog čovjeka, ili skupine ljudi, koji ima suverenitet, i čije postupke potvrđuju svi oni, a izvršuje snaga svију njih, ujedinjenih u njemu. Ali kada je suveren skupina ljudi, tada nitko ne zamišlja, da je pri instituciji došlo do nekog takvog ugovora, jer nitko nije tako glup da kaže, na pri-

mjer, da je rimski narod sklopio ugovor s Rimljanima da drži suverenu vlast uz takve i takve uvjete, a ako se ovo ne izvrši da Rimljani smiju zakonito svrgnuti rimski narod. To što ljudi smatraju, da nije isto biti u monarhiji i pod narodnom vladom, proizlazi iz ambicije nekih ljudi, koji su više skloni vladavini skupa ljudi, u kojoj se možda nadaju da će sudjelovati, nego prema monarhističkoj vladavini, za koju nemaju nade da će je se domoći.

3. *Nitko ne može bez nepravde protestirati protiv institucije suverena, koju je proglasila većina.* — Treće, budući da je suveren proglašen većinom glasova, onaj koji je tome bio protivan, sada se mora složiti s ostalima, to jest mora biti voljan da prizna sve postupke suverena ili da s punim pravom bude uništen od ostalih. Jer ako je dobrovoljno ušao u skup onih, koji su bili sabrani, on je time dovoljno izjavio svoju volju, i šutke se obavezao, da će se držati onoga, što odredi većina. I zato ako odbije da se toga drži ili ako protestira protiv bilo koje od njihovih odluka, on postupa protivno svojoj obavezi i zato nepravedno. I bez obzira na to, da li on skupu pripada ili ne, i da li se njegov pristanak traži ili ne, on se mora ili pokoriti njihovim odlukama ili ostati u ratnom stanju, u kojem je bio i ranije, i u kojem ga svatko smije uništiti bez nepravde.

4. *Podanik ne može s pravom optužiti suverena zbog njegovih postupaka.* — Četvrto, budući da je prema instituciji svaki podanik autor svih postupaka i mišljenja postavljenog suverena, slijedi da ne može biti nepravda za bilo koga od njegovih podanika, ma šta on radio, niti bi ga itko od njih smio optužiti zbog nepravde. Jer onaj, tko nešto radi po ovlaštenju drugih, ne radi nepravdu onome, po čijem ovlaštenju postupa. Međutim, institucijom neke države svaki pojedini čovjek postaje autorom svega, što radi suveren, te prema tome onaj, koji se žali na nepravdu od svoga suverena, žali se na ono, što je sam napravio, i zato ne bi smio da optužuje za nepravdu nikoga osim samog sebe, a čak ni sebe ne, jer je nemoguće nanijeti nepravdu samom sebi. Istina je, da oni, koji imaju suverenu vlast, mogu napraviti pogrešku, ali ne nepravdu *(injustice* ili *injury)* u pravom smislu te riječi.

5. *Ma što suveren radio, podanici ga ne mogu kazniti.* — Peto, kao što proizlazi iz ovog što je naprijed rečeno, nikoga, tko ima suverenu vlast, ne mogu njegovi podanici pravedno smaknuti ili bilo kako kazniti. Kako je svaki podanik autor postupaka svoga suverena, on bi kaznio drugoga za djela, koja je sam počinio.

6. *Suveren je sudac o tome, što je potrebno za mir i obranu njegovih podanika i kakve ih je doktrine prikladno učiti.* — Kako je svrha institucije mir i obrana sviju njih, a tkogod ima pravo na svrhu ima pravo i na sredstva, svakom čovjeku ili skupu, koji ima suverenitet, opravdano pripada pravo da sudi o sredstvima za mir i obranu, a također o zaprekama i smetnjama za ovo, kao i pravo da čini sve, što nađe za potrebno, bilo unaprijed, da bi se sačuvali mir i sigurnost, sprečavanjem nereda u zemlji i neprijateljstava izvana, bilo za ponovno uspostavljanje mira i sigurnosti, kad se izgube. I zato:

Šesto, uz suverenitet pripada da sudi o tome, koja mišljenja i učenja odvraćaju od mira, a koja vode k njemu, i, prema tome, u kojim slučajevima, dokle i kojim ljudima treba povjeriti da govore narodnim masama, i tko će ispitati učenja svih knjiga prije nego budu objavljene. Postupci ljudi proizlaze iz njihovih mišljenja, pa se u dobrom upravljanju mišljenjima sastoji dobro upravljanje postupcima ljudi radi njihova mira i sloge. I premda, kad se radi o nauci, ne bi trebalo uvažavati ništa osim istine, ipak to nije protivno tome, da se ona regulira mirom. Jer učenje, koje je protivno miru, isto tako malo može biti istinito, kao što mir i sloga mogu biti protiv zakona prirode. Istina je, da u državi, u kojoj su nemarnošću ili nespretnošću upravljača i učitelja kriva učenja ponekad opće primljena, istine, koje govore protivno, mogu biti općenito uvredljive. Ali i najnaglije i najgrublje iznošenje jedne nove istine, koje se može zamisliti, nikad ne prekida mir, nego samo ponekad probudi rat. Jer oni ljudi, s kojima se upravlja tako nemarno, da se oni usude dignuti oružje da obrane ili uvedu neko mišljenje, još uvijek su u ratu, i njihovo stanje nije mir, već samo primirje iz straha jednoga pred drugim, a oni žive, takoreći, stalno u ratnom području. Dužnost je, dakle, onoga, koji ima suverenu vlast, da bude sudac ili odredi sve suce za mišljenja

i učenja, jer je to potrebno za mir, da bi se spriječila nesloga i građanski rat.

7. *Pravo donošenja propisa, da bi svaki podanik znao, što je njegovo i što mu nijedan drugi podanik ne može oduzeti bez nepravde.* — Sedmo, uz suverenitet pripada sva vlast za donošenje propisa, da bi svatko znao koja dobra smije uživati i što može raditi, a da ga ne uznemiruje nijedan od njegovih sugrađana. To je ono, što ljudi zovu *vlasništvom*. Prije konstituiranja suverene vlasti, kao što smo već pokazali, svi ljudi su imali pravo na sve stvari, što neizbježno dovodi do rata, i zato je to vlasništvo, koje je potrebno za mir i ovisi od suverene vlasti, čin te vlasti radi javnog mira. Ti propisi o vlasništvu, ili o *meum* i *tuum*, kao i o tome, što je *dobro, zlo, zakonito* i *nezakonito* u postupcima podanika jesu građanski zakoni, to jest zakoni svake države napose, iako se naziv građanski zakonik sada ograničava na stare građanske zakone grada Rima, koji je bio glava velikog dijela svijeta, pa su njegovi zakoni u to vrijeme bili u tim dijelovima svijeta građanski zakon.

8. *Njemu pripada i sudska vlast (jurisdikcija) i pravo odlučivanja u sporovima.* — Osmo, uz suverenitet pripada pravo jurisdikcije, to jest pravo saslušavanja i odlučivanja u svim sporovima, koji mogu nastati oko zakona bilo građanskog bilo prirodnog, ili oko činjenica. Jer bez odluke u sporovima nema ni zaštite jednog podanika od nepravdi drugoga; zakoni, koji se odnose na *meum* i *teum*, uzaludni su, i iz prirodne i nužne želje za vlastitim održanjem svakom ostaje pravo da se zaštićuje svojom vlastitom snagom, što je uvjet rata i protivno svrsi, za koju je osnovana svaka država.

9. *I da odlučuje o ratu i miru, kako nađe za najbolje.* — Deveto, uz suverenitet pripada i pravo započinjanja rata i sklapanja mira s drugim narodima i državama; to jest pravo prosuđivanja, kad je koje od toga u općem interesu, i kako velike snage treba skupiti, naoružati i platiti u tu svrhu, nadalje pravo nametanja novčanih dažbina podanicima za plaćanje tih izdataka. Jer snaga, kojom će se ljudi braniti, sastoji se u njihovim armijama, a jačine armije u jedinstvu snaga pod jednom komandom. Tu komandu je ustanovio suveren, i zato je drži, jer komanda nad vojskom bez druge insti-

tucije čini onoga, koji je ima, suverenom. I zato, ma tko bio general jedne armije, onaj, koji ima suverenu vlast, uvijek je generalisimus.

10. *I da bira sve savjetnike i službenike, mirnodopske i ratne.* — Deseto, uz suverenitet pripada biranje svih savjetnika, poslanika, sudaca i činovnika, i u miru i u ratu. Kako je suverenu povjeren cilj, koji je opći mir i obrana, razumije se da on treba da ima vlast da upotrebi takva sredstva, koja će smatrati najpogodnijima za izvršenje svoje dužnosti.

11. *I da nagrađuje i kažnjava, i to (ako to zakonom nije već ranije odmjereno) samovoljno.* — Jedanaesto, suverenu je povjerena vlast da nagrađuje bogatstvima ili čašću, i da kažnjava tjelesnim ili novčanim kaznama ili poniženjem svakog podanika prema zakonu, koji je ranije donio, ili, ako nema zakona, onako kako smatra najprobitačnijim da podstakne ljude da služe državi ili da ih zaplaši, da joj ne prave štetu.

12. *I o časti i položajima (rangu).* — Najzad, uzimajući u obzir, koliku vrijednost su ljudi po prirodi skloni da pripišu sebi, kakvo poštovanje oni traže od drugih i kako malo cijene druge ljude, odakle stalno izviru među njima rivalstvo, svađe, razdor i najzad rat, do uzajamnog uništenja i oslabljenja njihove snage prema zajedničkom neprijatelju, nužno je da postoje zakoni o časti i javno mjerilo vrijednosti ljudi, koji su zaslužni ili mogu biti zaslužni za državu, i da bude u nečijim rukama sila za provedbu takvih zakona. Međutim, već smo pokazali da ne samo sva *vojna vlast*, ili snaga države, već također i presuđivanje svih sporova spada u suverenitet. Zato suverenu pripada i pravo da daje počasne titule i da određuje svima položaje, dostojanstva i znakove poštovanja, koje, na javnim ili privatnim sastancima, oni treba da iskazuju jedan drugome.

Ova prava su nedjeljiva. — To su prava, koja čine suštinu suvereniteta. To su znakovi, po kojima se može razlikovati, kojemu je čovjeku ili skupini ljudi predana i pripada suverena vlast. Jer ova prava su neprenosiva i nedjeljiva. Ovlaštenje da kuje novac, da upravlja imanjem i ličnošću malodobnih nasljednika, da ima prvenstveno pravo kupovanja na trgovima i sve ostale statutske prerogative suveren

može prenijeti na druge, a da ipak sačuva vlast da štiti svoje podanike. Ali ako prenese *vojnu vlast*, uzalud bi zadržao za sebe sudstvo, jer tko bi izvršavao zakone; ili ako bi predao pravo ubiranja dažbina, uzalud će mu *vojna vlast;* ili ako se odrekne upravljanja učenjima, ljude će netko plašenjem duhovima dovesti do pobune. I tako, ako promatramo bilo koje od navedenih prava, odmah ćemo vidjeti, da pridržavanje svih ostalih ne će ništa koristiti za očuvanje mira i pravde; radi čega se osnivaju sve države. I to je ta podjela, za koju je bilo rečeno: *kraljevstvo, koje je podijeljeno, ne može se održati,* jer ako prethodno ne dođe do te diobe, nikad ne može doći (unutar jedne države) do diobe na suprotne armije. Da nije najveći dio Engleske prethodno prihvatio mišljenje, da su ta prava podijeljena između Kralja, Gornjeg doma i Donjeg doma, narod se nikad ne bi podijelio i upao u ovaj građanski rat, najprije između onih, koji se nisu složili u politici, a zatim između disidenata o slobodi vjere. Ovo je ljude tako podučilo o toj točki suverenog prava, da ih je sada malo u Engleskoj, koji ne uviđaju, da su ta prava nedjeljiva, pa će to biti opće priznato, dok se ponovo ne uspostavi mir, i poslije toga, dok se ne zaborave nevolje, a ne duže, osim ako pak bude poučen bolje nego što je bio dosada.

I ne mogu se nikakvim darivanjem prepustiti bez direktnog odricanja od suverene vlasti. — Iz toga, što su sva ta prava bitna i nedjeljiva, nužno slijedi ovo: ma kakvim riječima izgledalo da je neko od tih prava prepušteno drugome, to ustupanje je nevažeće, ako nije izričito izvršeno odricanje od same suverene vlasti i ako oni, kojima su prava ustupljena, nisu prestali da nazivaju suverenom onoga, tko ih je ustupio. Jer, kad je on ustupio sve što može, ako mu mi vratimo suverenitet, sve je uspostavljeno, jer je nedjeljivo vezano uz suverenitet.

Moć i čast podanika iščezava pred suverenom vlasti. — Budući da je ta velika vlast nedjeljiva i neodvojivo dodana suverenitetu, ima malo razloga za mišljenje onih, koji kažu za suverene kraljeve da su oni, iako *singulis majores*, moćniji nego svaki od njegovih podanika, ipak *universis minores*, slabiji nego oni svi zajedno. Jer ako oni pod *svima ujedno* ne misle kolektivno tijelo kao jednu ličnost, tada *svi ujedno* i

svaki napose znači isto, i tvrdnja je besmislena. Ali ako oni pod *svima ujedno* misle njih sve kao jednu ličnost, koju predstavlja suveren, tada je vlast sviju ujedno isto što i suverenova vlast, i tvrdnja je opet besmislena. Ovu besmislenost oni vide dosta jasno, ako suverenitet pripada narodnoj skupštini, ali kod monarha je ne vide, premda je suverena vlast ista bez obzira na to, tko je predstavlja.

Kao i moć, tako i dostojanstvo suverena treba da bude veće nego dostojanstvo bilo kojeg ili svih podanika. Jer u suverenitetu je izvor časti. Dostojanstva lorda, grofa, vojvode i princa stvorio je on. Kao što su pred gospodarom sluge jednaki i bez ikakve počasti, tako je s podanicima pred suverenom. I premda oni svijetle, neki više, neki manje, kad mu nisu pred očima, u njegovoj prisutnosti ne svijetle više nego zvijezde u prisutnosti sunca.

Suverena vlast nije tako štetna kao nepostojanje te vlasti i većina trpi štetu, ako se spremno ne pokorava manjini. — Ali netko će možda primijetiti, da je stanje podanika vrlo bijedno, budući da su izloženi požudama i ostalim neobuzdanim strastima onoga, ili onih, koji imaju tako neograničenu vlast u svojim rukama. I obično oni, koji žive pod monarhom, misle, da je to griješka monarhije, a oni, koji žive pod vladavinom demokracije ili drugog suverenog skupa, pridaju sve nezgode tome obliku države, dok je vlast u svim oblicima, ako su oni dovoljno savršeni da ih zaštite, ista. Oni zaboravljaju i to, da čovjekovo stanje ne može nikad biti bez ove ili one neudobnosti, i da se ono najteže, što može da zadesi narod kao cjelinu, u bilo kom obliku vladavine, jedva osjeća u poredbi s nevoljama i strašnim nesrećama, koje prate građanski rat ili ono razuzdano stanje bez gospodara, bez podložnosti zakonima i bez prinudne vlasti, da im sveže ruke, kako ne bi pljačkali i osvećivali se. Oni zaboravljaju, da najveći pritisak suverenih upravljača ne potječe iz nekog zadovoljstva ili koristi, koju bi oni mogli očekivati, ako oštete ili oslabe svoje podanike, u čijoj je snazi njihova vlastita jačina i slava, već iz upornosti podanika. Oni time, što nerado doprinose svojoj vlastitoj obrani, prisiljavaju svoje upravljače, da iz njih izvlače koliko mogu u mirno doba, da bi imali sredstava za slučaj bilo kakve nužde ili za iznenadnu potrebu da se odupru neprijatelju ili da iskoriste priliku da ga pobijede. Jer svi

ljudi su od prirode snabdjeveni značajnim uvećavajućim naočarima, a to su njihove strasti i egoizam, kroz koje svako malo plaćanje izgleda velika nepravda, ali su lišeni dalekozora, naime moralnih i građanskih nauka, da bi izdaleka vidjeli bijedu, koja im prijeti i koja se ne može izbjeći bez takvih plaćanja.

JOHN LOCKE

OGLED O LJUDSKOM RAZUMU[1]

DRUGA KNJIGA

GLAVA I

OPĆENITO O IDEJAMA I NJIHOVO PORIJEKLO

1. *Ideja je predmet mišljenja.* — Kako je svaki čovjek svijestan toga da misli, i kako ono, čime se njegov duh bavi dok misli, jesu ideje, nema nikakve sumnje, da ljudi imaju u svom duhu razne ideje, kao na pr. one, koje su izražene riječima bjelina, tvrdoća, slatkoća, mišljenje, kretanje, čovjek, slon, vojska, pijanstvo i druge. Zato u prvome redu treba da istražujemo, kako on dolazi do njih. Znam, da je opće prihvaćeno učenje, da su ljudima urođene ideje i prvobitni znakovi utisnuti u duh na samom početku njihova opstanka. Ovo mišljenje sam već naširoko pretresao, a pretpostavljam, da će se ono, što sam rekao u prethodnoj knjizi, prihvatiti mnogo lakše, kad pokažem, odakle razum može dobiti sve te ideje, koje ima, i kakvim putevima i u kojim etapama one dospijevaju u duh. Pri tome apeliram na vlastito promatranje i iskustvo svakog pojedinca.

2. *Sve ideje potječu iz osjetnosti (sensation) ili razmišljanja (reflexion).* — Pretpostavimo, dakle, da je duh, kako se kaže, bijeli papir, bez ikakvih znakova, bez ikakvih ideja; kako se on njima snabdijeva? Odakle on dolazi do one ogromne zalihe, koju je radina i neobuzdana čovjekova mašta naslikala na njemu sa gotovo beskrajnom raznolikošću? Odakle

[1] J. Locke: »An Essay concerning Human Understanding«, u knjizi: The Philosophical Works of John Locke. Edited by J. A. St. John. Vol. I. London 1894. p. 205—224.

mu sav taj materijal za razum i spoznaju? Na to odgovaram jednom riječju, iz iskustva; na njemu počiva sve naše znanje, iz njega ono u krajnjoj liniji potječe. Naše promatranje, primijenjeno bilo na vanjske osjetne predmete, bilo na unutarnje radnje našeg duha, koje mi sami opažamo, i o kojima razmišljamo, jest ono što snabdijeva naš razum svom građom za mišljenje. To su dva izvora spoznaje, odakle izviru sve ideje, koje imamo ili prirodno možemo da imamo.

3. *Predmeti osjeta kao jedan izvor ideja.* — Prvo: naša osjetila, u doticaju s pojedinim osjetnim predmetima, sprovode u svijest nekoliko jasno izdvojenih opažaja stvari, u skladu s onim raznolikim načinima, na koje ti predmeti utječu na njih; i tako mi dolazimo do onih ideja, koje imamo o žutom, bijelom, o toploti, hladnoći, o mekom, tvrdom, gorkom, slatkom i do svih onih, koje nazivamo osjetnim kvalitetima. Kad kažem, da ih osjetila prenose u duh, mislim reći, da ona prenose od vanjskih predmeta u duh ono, što tamo proizvodi te opažaje. Ovaj veliki izvor većine naših ideja, budući da je posve ovisan o našim osjetilima, koja ga sprovode do razuma, nazivam osjetnošću *(sensation).*

4. *Radnje našeg duha kao njihov drugi izvor.* — Drugo. Drugi izvor, iz kojega iskustvo snabdijeva razum idejama, jest opažanje radnji našeg vlastitog duha u nama, kad se bavi idejama, koje je primio. Kad duša počne razmišljati o ovim radnjama i razmatrati ih, razum dobiva još jedan skup ideja, koje se nisu mogle dobiti od stvari izvana. Takve su radnje: opažanje, mišljenje, sumnjanje, vjerovanje, zaključivanje, spoznavanje, htijenje i sve druge djelatnosti našeg vlastitog duha. Kada smo ih svijesni i kada ih u sebi promatramo, primamo od njih u naš razum jednako razgovijetne ideje, kao i od tijelā, koja djeluju na naša osjetila. Taj izvor ideja ima svaki čovjek posve u samom sebi; i premda to nije osjetilo, jer nema nikakve veze sa vanjskim predmetima, ipak mu je vrlo slično, i moglo bi se prilično podesno nazvati unutarnjim osjetilom. Ali kako onaj prvi izvor nazivam osjetnošću, tako ovaj zovem razmišljanjem (refleksijom, *reflexion),* i to zato što su ideje, koje od pruža, samo takve, kakve duh dobiva razmišljajući (reflektirajući) o svojim vlastitim unutrašnjim radnjama. Htio bih, dakle, da se shvati, da ću u idućem dijelu ove rasprave pod refleksijom misliti zapažanja duha o svojim

vlastitim radnjama i o njihovu načinu, na temelju čega dolazi do ideja o tim radnjama u razumu. To dvoje, dakle, t. j. vanjske materijalne stvari kao predmeti osjeta, i unutrašnje radnje našeg vlastitog duha, kao predmeti refleksije, jesu za mene jedini izvori iz kojih potječu sve naše ideje. Izraz radnje ovdje upotrebljavam u širokom smislu, tako da obuhvaća ne samo aktivno djelovanje duha u vezi s idejama, već i pasivna stanja, koja ponekad nastaju iz njih, kao što su na pr. zadovoljstvo ili nezadovoljstvo, koji se rađaju iz bilo koje misli

5. *Sve naše ideje potječu iz jednog od ovih dvaju izvora* Izgleda mi da razum nema ni najmanjeg tračka bilo kakve ideje, koju ne prima iz jednog od tih dvaju izvora. Vanjski predmeti snabdijevaju duh idejama osjetnih kvaliteta, a to su svi razni opažaji, koje oni proizvode u nama; a duh snabdijeva razum idejama svojih vlastitih radnja.

Kad izvršimo opći pregled tih ideja i raznih njihovih modusa, kombinacija i odnosa, naći ćemo da one sadrže čitavu našu zalihu ideja, i da mi nemamo u našem duhu ništa, što nije došlo jednim od tih dvaju puteva. Ispitajte svoje vlastite misli i prekopajte temeljito po svom razumu i tada mi recite, da li su sve originalne misli, koje tamo imate, ikakve druge nego od predmeta vaših osjeta ili od radnja vašega duha, ako se one promatraju kao predmeti vaše refleksije; i ma kako velika masa znanja bila prema vašem uobražavanju tamo smještena, uvidjet ćete, kad pažljivo promotrite, da nemate nijedne ideje u svom duhu osim onih, koje su otisnute na jedan od ta dva načina, iako ih je, možda, razum sastavio i proširio u neizmjernoj raznolikosti, kako ćemo vidjeti kasnije.

6. *To se opaža kod djece.* — Onaj tko pažljivo promatra stanje djeteta, pri njegovu dolasku na svijet, imat će malo razloga da misli, da je ono pretrpano mnoštvom ideja, koje će postati građa njegova budućeg znanja: tek postepeno dolazi ono do njih. I premda se ideje očevidnih i svakodnevnih svojstava urezuju prije nego što pamćenje počne da vodi registar vremena i redoslijeda, ipak se često neki neobičniji kvaliteti sretaju tako kasno, da ima malo ljudi, koji se ne mogu sjetiti početka svog poznanstva s njima. I kad bi to bilo vrijedno vremena, nema sumnje, da bi se koje dijete moglo odgajati tako, da bi, dok ne odraste, imalo vrlo malo, čak i

običnih, ideja. Ali kako su svi oni, koji su rođeni na ovaj svijet, okruženi tijelima, koja neprekidno i na razne načine djeluju na njih, urezuje se u duh djece, vodila se o tome briga ili ne, mnoštvo raznih ideja. Svijetlo i boje su posvuda pri ruci, samo ako je oko otvoreno; zvuci i neka opipljiva svojstva neizostavno podražuju odgovarajuća osjetila i prodiru u duh; ali ipak, mislim, lako će se priznati, da dijete, koje bismo držali na mjestu gdje nikad ne bi vidjelo ništa osim crnog i bijelog, sve dok ne postane čovjek, ne bi imalo više ideja o crvenom ili zelenom, nego što onaj, koji od svog djetinjstva nije nikad okusio oštrigu ili ananas, ima ideju o tim posebnim okusima.

7. *Ljudi su različito snabdjeveni idejama prema tome s kakvim predmetima dolaze u doticaj.* — Ljudi stječu izvana manje ili više jednostavnih ideja prema tome, da li predmeti, s kojima dolaze u dodir, pružaju više ili manje raznolikosti, a iz unutarnjih radnja svoga duha prema tome, da li više ili manje razmišljaju o njima. Jer iako onaj, koji promatra radnje svoga duha mora imati razumljive i jasne ideje o njima, ipak on, ukoliko ne upravi svoje misli u tom smjeru i ne bude ih pažljivo promatrao, ne će imati jasne i razgovijetne ideje o svim radnjama svog duha, i o svemu onom, što se pri tome može zamijetiti, kao što ne će imati sve pojedine ideje o nekom predjelu ili o dijelovima i pokretima sata onaj, koji ne će da upravi svoje oči u njih i s pažnjom prati sve njihove dijelove. Slika ili sat mogu se postaviti tako, da svaki dan prolazi kraj njih, pa ipak će on imati samo zbrkanu ideju o svim dijelovima, iz kojih se oni sastoje, dok se ne potrudi da s pažnjom promotri svaki dio za sebe.

8. *Do ideja refleksije dolazi se kasnije, jer je pri tome potrebna pažnja.* — I odatle razabiremo razlog, zašto većina djece prilično kasno dolazi do ideja o radnjama svog vlastitog uma, a neka nemaju nikakvih naročito jasnih ili savršenih ideja o najvećem dijelu tih radnja čitavog svog vijeka. Jer premda tamo neprekidno promiču, ipak one, kao kakve vizije, koje prolijeću, ne prave dovoljno dubok utisak, da bi u njihovu duhu ostavile jasne, razgovijetne, trajne ideje, sve dok se razum ne okrene unutra prema samom sebi, dok ne stane razmišljati o svojim vlastitim radnjama i ne učini ih predmetom svoga samopromatranja. Djecu kod rođenja okru-

žuje čitav svijet novih stvari, koje, stalno djelujući na njihova osjetila, stalno privlače na sebe duh, koji je željan da zapazi nove predmete i sposoban da se oduševi raznolikošću predmeta, koji se mijenjaju. Tako prve godine redovno prolaze u radoznalom gledanju oko sebe. Zadatak je ljudi u tim godinama, da se upoznaju s onim što se može naći vani; i tako rastući, stalno zaokupljeni vanjskim utiscima, oni rijetko prave neke ozbiljne refleksije o onom, što se događa u njima, sve dok ne dorastu do zrelijih godina, a neki to ne čine nikada.

9. *Duša dobija prve ideje, kad počne opažati.* — Pitamo li, kad čovjek najranije ima bilo kakve ideje, isto je kao da pitamo, kad on počinje opažati. Jer imati ideje i opažati jedno je isto. Znam da postoji mišljenje, da duša uvijek misli i da se u njoj stalno, dokle god postoji, vrši stvarno opažanje ideja, i da je stvarno mišljenje neodvojivo od duše, kao što je i stvarna protežnost neodvojiva od tijela. Ako je to mišljenje istinito, onda je isto istraživati početak čovjekovih ideja kao i tražiti početak čovjekove duše, jer po tom shvaćanju duša i njezine ideje, kao i tijelo i njegova protežnost, počinju oboje da postoje u isto vrijeme.

10. *Duša ne misli uvijek; ali za to nema dokaza.* — Ali diskusiju o tome, da li treba pretpostaviti, da je duša postojala već prije, ili je postala istodobno ili neko vrijeme poslije prvih klica organizacije ili početka života u tijelu, prepuštam onima, koji su tu stvar bolje promislili. Jer za sebe priznajem, da imam jednu od onih tupih duša, koje ne opažaju kod sebe da uvijek promatraju ideje, i koje ne mogu shvatiti, da je nužnije za dušu da uvijek misli nego za tijelo da se uvijek kreće; jer je po mome mišljenju opažanje ideja za dušu, isto što je i kretanje za tijelo, ne njegova suština, već jedna od njegovih radnja. I zato, ma kako sigurno se pretpostavljalo, da je mišljenje prava djelatnost duše, ipak nije nužno pretpostaviti, da ona mora stalno misliti, biti stalno aktivna. To je možda privilegija Beskonačnog Tvorca i Čuvara stvari, koji nikad ne drijema i ne spava; ali se ne može pripisati bilo kojem konačnom biću, barem ne duši čovjekovoj. Znamo sigurno, iz iskustva, da ponekad mislimo i odatle izvodimo taj neosporni zaključak, da ima nešto u nama, što ima sposobnost da misli. Ali u to, da li ta supstancija misli neprestano ili ne,

ne možemo biti sigurni više nego što nas uči iskustvo; jer tvrditi, da je stvarno mišljenje bitno za dušu i nedjeljivo od nje, značilo bi smatrati unaprijed dokazanim ono, što je sporno, a ne pružiti dokaz zasnovan na razumu, što se nužno mora učiniti, ako se ne radi o očevidnoj tvrdnji. Ali odluku o tome, da li je tvrdnja da »duša uvijek misli« očevidna tvrdnja, s kojom se svatko slaže, čim je prvi put čuje, prepuštam čovječanstvu. Sumnja se, da li sam ja prošle noći uopće mislio ili nisam. Kako se ovdje radi o jednoj činjenici, to je *petitio principii*, kad se kao dokaz za nju uzima hipoteza, o kojoj se zapravo diskutira. Na taj način moglo bi se dokazati sve: treba samo pretpostaviti, da svi satovi, dok se klatno njiše, misle, i time je dovoljno, i bez svake sumnje, dokazano, da je moj sat mislio cijele prošle noći. Ali onaj, koji ne će da obmanjuje sam sebe, trebalo bi da izgradi svoju hipotezu na činjenicama i iskustvu, koje se temelji na osjetilima, a da ne prihvaća činjenice radi svoje hipoteze, t. j. zbog toga, što pretpostavlja da je tako. Taj način dokazivanja izlazi na to, da sam ja nužno morao cijele prošle noći misliti, jer netko drugi pretpostavlja, da ja uvijek mislim, premda ja sam ne mogu opaziti, da to uvijek činim.

Ali ljudi koji su zaljubljeni u svoje nazore ne samo da često pretpostavljaju, što je sporno, već navode i krive činjenice. Kako bi inače netko mogao tvrditi, da je moj zaključak taj, da nema neke stvari, zato što je mi u snu nismo svijesni? Ja ne kažem, da čovjek nema duše, zato što je u snu ne opaža; ali kažem, da čovjek ne može da misli nikada, ni kad je budan ni kad spava, a da to ne opaža. Ni za što drugo osim naših misli nije nužno naše opažanje, a za njih je ono nužno i bit će nužno uvijek, dok ne budemo mogli misliti, a da toga nismo svijesni.

11. *Duša nije uvijek svijesna toga.* — Dopuštam da duša u čovjeku, koji je budan, nije nikad bez misli, jer je to uvjet da bude budan. Ali možda bi bilo vrijedno razmatranja budna čovjeka nije li spavanje bez snova svojstvo čitavog čovjeka, duha i tijela, jer teško se može shvatiti, da bi nešto moglo misliti a ne biti svijesno toga. Ako duša u čovjeku, koji spava, zaista misli, a nije toga svijesna, pitam, da li za vrijeme takvog mišljenja ona ima bilo kakvo zadovoljstvo ili bol, da li je sposobna za sreću ili nesreću? Siguran sam, da čovjek

nije sposoban za to ništa više nego postelja ili zemlja, na kojoj leži; jer biti sretan ili nesretan, a ne biti toga svijestan, čini mi se posve protivurječno i nemoguće. Ili, ako je moguće, da duša, dok tijelo spava, ima svoje zasebne misli, užitke i brige, svoja zadovoljstva i jad, kojih čovjek nije svijestan niti u njima sudjeluje, sigurno je da Sokrat, koji spava, i Sokrat, koji je budan, nisu ista ličnost, već da su njegova duša, dok spava, i Sokrat, čovjek, koji se sastoji iz tijela i duše, kad je budan, dvije osobe. Jer budnom Sokratu nisu nimalo više poznati niti ga više zanimaju sreća ili nevolje njegove duše, koje ona proživljava sama za sebe dok on spava, ne opažajući to, nego što su mu poznati ili bi ga zanimali sreća ili jad nekog nepoznatog čovjeka u Indiji. Jer ako posve oduzmemo svu svijest o našim radnjama i osjetima, naročito o zadovoljstvu i bolu, i sudjelovanje, koje ih prati, bit će teško znati, kuda da smjestimo lični identitet.

12. *Ako čovjek, koji spava, misli, ne znajući to, tada su čovjek koji spava, i čovjek koji je budan, dvije ličnosti.* — »Duša, za vrijeme zdravog sna, misli«, kažu ti ljudi. Dok misli i opaža, ona je sigurno sposobna da prima i opažaje zadovoljstva i brige, kao i sve ostale, i ona mora nužno biti svijesna svojih vlastitih opažaja. Ali sve to ona ima zasebno; čovjek, koji spava, očevidno nije svijestan ničega od svega toga. Pretpostavimo, da se Kastorova duša, dok on spava, odijelila od njegova tijela; što nipošto nije nemoguća pretpostavka za ljude, s kojima ovdje imam posla. Jer oni tako velikodušno priznaju svim životinjama život bez duše, koja misli. Ti ljudi ne mogu, dakle, suditi kao nemoguće ili kao protivurječnost, da tijelo živi bez duše ili da duša postoji i misli ili prima opažaje, čak opažaje sreće ili nesreće, bez tijela. Pretpostavimo, dakle, kako smo rekli, da Kastorova duša, odvojena za vrijeme sna od tijela, misli zasebno. Pretpostavimo, također, da ona izabere za svoju pozornicu mišljenja tijelo nekog drugog čovjeka, recimo Poluksa, koji spava bez duše (jer ako Kastorova duša može misliti dok Kastor spava, čega Kastor nikad nije svijestan, svejedno je, koje će mjesto ona odabrati da u njemu misli). Imamo ovdje, dakle, tijela dvojice ljudi samo s jednom dušom na obojicu, a pretpostavit ćemo, da ti ljudi naizmjence spavaju i bdiju, a da duša uvijek misli u budnom čovjeku, čega onaj, koji spava, nije nikad svi-

jestan, o čemu on nema nikad ni najmanjeg opažaja. Ja pitam tada, da li Kastor i Poluks, sa samo jednom zajedničkom dušom, koja misli i opaža u jednom od njih, čega onaj drugi nije svijestan, niti se za to brine, nisu dvije jednako odvojene ličnosti, kao i Kastor i Herkules ili kao Sokrat i Platon? I da li jedan od njih nije možda vrlo sretan, dok je drugi vrlo nesretan? Eto baš iz toga razloga čine iz duše i čovjeka dvije ličnosti oni, koji tvrde da duša misli zasebno, a da čovjek toga nije svijestan. Jer pretpostavljam, da nitko ne će tvrditi, da se identitet ličnosti sastoji u tome, da duša bude ujedinjena s posve istim brojem čestica materije. Ako bi to bilo potrebno za identičnost, bilo bi nemoguće u ovom stalnom toku čestica našeg tijela, da netko bude dva dana ili dva trenutka uzastopce ista ličnost.

13. *Nemoguće je one, koji ne sanjaju dok spavaju, uvjeriti da misle.* — Tako, izgleda mi, kao da klimanje glavom kod prijelaza u čvrsti san potresa učenje onih, koji tvrde da duša uvijek misli. Bar one, koji bilo kada spavaju ne sanjajući nemoguće je ikada uvjeriti, da su im misli ponekad po četiri sata aktivne, bez njihova znanja; a ako ih uhvate na samom činu, i probude usred toga razmišljanja u snu, oni ne mogu o tome dati nikakvo obavještenje.

14. *Uzalud se tvrdi, da ljudi sanjaju, a da se ne sjećaju toga.* — Možda će se reći, »da duša misli čak i u najzdravijem snu, ali da se to ne sačuva u pamćenju.« Da duša u čovjeku, koji spava, u ovom trenutku marljivo misli, a da idućeg trenutka u budnu čovjeku ne može da se sjeti ni trunke od svih tih misli, vrlo se teško može shvatiti, i zahtijevalo bi nešto bolji dokaz nego što je puka tvrdnja, da bi se u to povjerovalo. Jer tko može, bez ičega drugoga, prosto na temelju toga, što mu je tako rečeno, zamisliti da najveći dio ljudi, kroz cijeli svoj život, po nekoliko sati svakog dana, misli o nečemu, čega se — kad bi ih se zapitalo — čak ni usred tih misli, uopće ne bi mogli sjetiti! Mislim, da većina ljudi velik dio svoga spavanja provede bez snova. Poznavao sam čovjeka, sa višim školama, k tome sa ne baš lošim pamćenjem, koji mi je pričao da nikad u svom životu nije sanjao, dok nije dobio groznicu, od koje se je upravo tada, u svojoj dvadeset petoj ili šestoj godini, oporavljao. Pretpostavljam, da svijest pruža više tak-

vih primjera; sigurno će svatko u krugu svojih poznanika sresti dosta primjera takvih ljudi, koji većinu svojih noći provode bez snova.

15. *Prema toj hipotezi misli čovjeka, koji spava, trebalo bi da budu krajnje razumne.* — Često misliti a nikad to ne sačuvati ni za trenutak vrlo je nekorisna vrsta mišljenja; i duša, kad tako misli, nadmašuje vrlo malo, ili nimalo, ogledalo, koje stalno prima raznolike slike ili ideje, ali ne sačuva nijednu; one nestaju i gube se, a ne ostavljaju za sobom traga. Niti ogledalo ima kakve koristi od takvih ideja, niti duša od takvih misli. Možda će se reći, da se »kod čovjeka, koji je budan, čestice tijela upotrebljavaju i koriste kod mišljenja, i da se pamćenje misli vrši pomoću utisaka, koji djeluju na mozak, i tragova, koji tamo ostaju iza takvog mišljenja. Naprotiv, kod mišljenja duše, koje ne opaža čovjek što spava, duša misli zasebno, i budući da ne upotrebljava organe tijela, ne ostavlja nikakve utiske na njemu, pa prema tome ni sjećanje na takve misli.« Da i ne spominjem ponovo apsurdnost dviju odvojenih ličnosti, što slijedi iz te pretpostavke, odgovaram, nadalje, da je razumno zaključiti: sve ideje, koje duh može primati i promatrati bez pomoći tijela, može on također i sačuvati bez pomoći tijela; jer bi inače duša, ili neki drugi zaseban duh, imali samo malo koristi od mišljenja. Ako se ona ne sjeća svojih vlastitih misli, ako ih ona ne može sačuvati za svoju vlastitu upotrebu i nije ih se u stanju sjetiti u slučaju potrebe, ako ona ne može razmišljati o onom, što je prošlo, i iskoristiti svoja ranija iskustva, umovanja i razmišljanja, čemu ona uopće misli? Oni, koji uz tu cijenu iz duše prave stvar, koja misli, ne će iz nje napraviti mnogo plemenitije biće, nego oni, koje osuđuju zbog toga, što u duši ne će da vide ništa drugo do najsuptilnije čestice materije. Znakovi nacrtani na prašini, koje briše prvi dašak vjetra, ili utisci učinjeni na hrpi atoma, ili životni duhovi, svi zajedno su toliko korisni i čine subjekt toliko plemenitim, koliko to čine misli duše, koje pogibaju dok se rađaju, koje, čim nestanu iz vida, nestaju zauvijek i ne ostavljaju nikakvu uspomenu iza sebe. Priroda nikada ne stvara odlične stvari za beznačajne ili nikakve svrhe, i teško se može zamisliti, da bi naš neizmjerno mudri Tvorac dao da tako divno svojstvo, kao što je moć mišljenja, svojstvo, koje se najviše približava uzvišenosti njego-

va nepojmljivog bića, bude najmanje jednu četvrtinu svog vremena ovdje tako nekorisno i bezvrijedno upotrebljeno da stalno misli, a da se ne sjeća ni jedne od tih misli, da ne uradi nikakva dobra ni sebi ni drugima, i da ne bude ni na kakav način korisno bilo kome drugom dijelu stvorenja. Ako budemo ispitivali, mislim, da ne ćemo naći, da se igdje u svemiru kretanje tupe materije, koja ne osjeća, tako malo koristi i tako potpuno rasipa.

16. *Po toj hipotezi duša bi morala imati ideje, koje ne potječu ni iz osjeta ni iz refleksije, ali izgleda da nipošto nije tako.* — Istina je da ponekad imamo slučajna opažanja dok spavamo i da zadržavamo sjećanje na te misli; ali koliko su one ponajčešće ekstravagantne i nekoherentne, kako malo odgovaraju savršenosti i redu razumnog bića, ne treba govoriti onima, koji poznaju snove. I sada bih htio da mi se rekne, da li duša, kad misli tako odvojeno i takoreći neovisno od tijela, postupa manje razumno, nego kad je u vezi s njim ili ne. Ako su njezine zasebne misli manje razborite, tada ti ljudi moraju kazati, da savršenstvo razboritog mišljenja duša duguje tijelu; a ako nisu, čudno je, da su naši snovi, većinom, tako trivijalni i nerazumni, i da duša ne sačuva nijedan od razboritijih monologa i razmišljanja.

17. *Ako ja mislim, kad za to ne znam, onda to ne može znati ni bilo tko drugi.* — Htio bih da oni, koji nam tako uvjereno kazuju da »duša stvarno uvijek misli«, reknu i to, kakve su to ideje, koje su u duši djeteta prije ili upravo kod spajanja s tijelom, prije nego je ona ijednu primila osjetom. Snovi čovjeka, koji spava, sastavljeni su, po mome mišljenju, svi od ideja, koje on ima, kad je budan, iako većinom čudno skaupljenih. Čudno je, da duša, ako ima vlastitih ideja, koje nije izvela iz osjeta ili refleksije (a ona bi ih morala imati, ako je mislila još prije nego što je primila bilo kakve utiske od tijela), nikada, u svom intimnom mišljenju (toliko povjerljivom, da ga ni sam čovjek ne opaža) ne sačuva nijednu od njih onog istog trenutka, kad se iz njih probudi, i ne obraduje čovjeka novim otkrićima. Tko može tvrditi, da je razumno, da duša u svojoj povučenosti za vrijeme sna toliko mnogo sati misli, a ipak nikad ne naiđe ni na jednu od onih ideja, koje nisu potekle iz osjeta ni iz refleksija, ili da bar ne sačuva sjećanje

ni na jednu drugu ideju osim one, koja, pošto je potekla od tijela, nužno mora biti manje prirodna za jedan duh? Čudno je, da duša nijedamput u cijelom čovjekovu životu ne dozove nijednu od svojih čistih prirođenih misli ni od onih ideja, koje je imala prije nego je nešta pozajmila od tijela; da nikad ne unese u nazore budna čovjeka nikakve druge ideje osim onih, koje imaju zadah po bačvi i očigledno vuku svoje porijeklo iz zajednice s njom. Ako ona uvijek misli, i ako je tako imala ideje još prije nego što se spojila s tijelom ili prije nego što je primila bilo kakve ideje od njega, onda se mora pretpostaviti, da se ona za vrijeme sna sjeća svojih rođenih ideja, i da bi za vrijeme te povučenosti, kad prestaje veza s tijelom, i dok ona misli sama za sebe, ideje, s kojima je ona zabavljena, morale, bar ponekad, biti one prirodnije i srodnije, što ih je ona imala u sebi, i koje nisu potekle od tijela i njezinih vlastitih operacija u vezi s njima. A kako se budan čovjek nikad njih ne sjeća, moramo iz ove hipoteze zaključiti ili da se duša sjeća nečega, čega se čovjek ne sjeća ili da se pamćenje proteže samo na takve ideje, koje imaju porijeklo u tijelu ili u radnjama duha s njima.

18. *Kako se zna, da duša uvijek misli? Jer ako to nije očevidna tvrdnja, treba je dokazati.* — Ja bih bio sretan također da naučim od tih ljudi, koji s takvim pouzdanjem izjavljuju, da čovječja duša ili, što je isto, da čovjek uvijek misli, kako su to saznali, ili kako su saznali da oni sami misle, ako to sami ne opažaju. Bojim se, da ovo znači biti siguran u nešto bez dokaza i znati bez opažanja. Sumnjam, da je to jedna zbrkana zamisao, koja je usvojena da posluži jednoj hipotezi, a ne jedna od onih jasnih istina, koje su toliko očigledne, da ih moramo priznati ili koje bi s obzirom na opće iskustvo bilo drsko nijekati. Jer najviše, što se može reći o tome jest to, da je moguće, da duša uvijek misli, ali ne zadržava to uvijek u pamćenju. A ja kažem, da je isto toliko moguće da duša ne misli uvijek, i da je mnogo vjerojatnije, da ona katkada ne misli, nego da često misli, i to dugo vremena ujedno, a da ne bude svijesna, odmah idućeg trenutka iza toga, da je mislila.

19. *Vrlo je nevjerojatno, da netko marljivo misli, a ipak to već idućeg trenutka ne pamti.* — Pretpostaviti da duša

misli, a da to čovjek ne opaža, isto je, kako je već rečeno, što i praviti dvije ličnosti iz jednog čovjeka. A ako čovjek dobro razmotri način izražavanja tih ljudi, morat će posumnjati da oni to zaista čine. Jer oni, koji nam kažu, da duša uvijek misli, ne kažu nikad, koliko se sjećam, da čovjek uvijek misli. Može li misliti duša, a da ne misli čovjek? Ili može li misliti čovjek, a da ne bude toga svijestan? Ovo bi, možda, moglo kod drugih izgledati kao igra riječima. Ako oni kažu, da čovjek uvijek misli, ali da nije uvijek svijestan toga, oni mogu isto tako reći, da je njegovo tijelo rasprostrto, ali da nema dijelova; jer je jednako shvatljivo, kad se kaže da je tijelo rasprostrto bez dijelova, kao kad se kaže, da nešto misli, a da nije svijesno toga ili da ne opaža da to radi. Oni, koji tako govore, mogli bi, ako je to potrebno za njihovu hipotezu, s isto toliko prava reći, da je svaki čovjek uvijek gladan, ali da to ne osjeća uvijek, jer je glad baš u tom osjetu, kao što je mišljenje u tome, da čovjek bude svijestan da misli. Ako oni kažu, da je čovjek uvijek svijestan toga da misli, ja pitam, kako to oni znaju. Svijest je opažanje onoga, što se događa u čovjekovu vlastitom duhu. Može li neki drugi čovjek opažati da sam ja svijestan nečega, ako to ja sam ne opažam? Ničije znanje ne može ovdje ići dalje od njegova iskustva. Probudite nekog čovjeka iz zdravog sna i upitajte ga, o čemu je toga trenutka mislio. Ako on sam nije svijestan, da je na nešto mislio, mora da je odličan pogađač misli onaj, koji će ga moći uvjeriti, da je mislio; zar ga ne bi mogao s više prava uvjeravati, da nije spavao? Samo nešto iznad filozofije, i to ništa manje nego otkrovenje, može otkrivati nekom drugom misli u mom duhu, kad ih ja sam tamo ne mogu da nađem. Nužno moraju imati prodoran pogled oni, koji mogu sigurno vidjeti, da mislim, kad ja sam to ne mogu da opazim i kad izjavljujem da ne mislim, i koji mogu vidjeti, da psi ili slonovi ne misle, kad oni pružaju za to sve dokaze, koji se mogu zamisliti, osim što nam samo ne kažu da misle. To će možda nekima izgledati čak kao korak dalje od Rosieruciana, jer čini se da je lakše načiniti sebe nevidljivim za druge, nego načiniti tuđe misli, koje nisu vidljive ni za onoga, koji ih misli, vidljivima za sebe. Ali dovoljno je samo definirati dušu kao »supstanciju, koja uvijek misli«, i posao je gotov. Kad bi ta definicija bila imalo vjerodostojna, ne znam čemu bi mogla da posluži, ako ne tome, da navede mnoge ljude da posumnja-

ju da nemaju uopće nikakve duše, jer nalaze da dobar dio njihova života prolazi bez mišljenja. Jer nikakve definicije, koje poznajem, nikakve pretpostavke bilo koje sekte, nemaju dovoljno snage da razore trajno iskustvo, i možda baš želja da znamo više nego što primamo osjetima izaziva toliko beskorisnih rasprava i buke u svijetu.

20. *Ako promatramo djecu, postaje očevidno da nema ideja, osim onih iz osjeta i refleksije.* — Zato ne vidim nikakvog razloga, zašto bih vjerovao, da duša misli prije nego što su je osjetila snabdjela idejama, o kojima će misliti. Uporedo s povećanjem broja zadržanih ideja duša vježbom poboljšava svoju sposobnost mišljenja u raznim svojim dijelovima, a isto tako, kasnije, sastavljanjem tih ideja i razmišljanjem o svojim vlastitim radnjama, ona povećava svoju zalihu ideja, kao i vještinu u pamćenju, zamišljanju, rasuđivanju i drugim oblicima mišljenja.

21. Onaj, koji dolazi do obavještenja promatranjem i iskustvom i ne pravi svoju vlastitu hipotezu prirodnim zakonom, naći će malo znakova, da novorođenče ima dušu naviknutu da mnogo misli, a još manje znakova, da ono uopće rasuđuje. A ipak je teško zamisliti, da razumna duša tako mnogo misli, a uopće ne rasuđuje. I onaj, koji razmisli o tome, da novorođenčad utroši najveći dio svog vremena na spavanje i da su rijetko budna, osim kada glad traži sisu ili neka bol (najnesnosniji od svih osjeta) ili kakav drugi žestoki utisak na tijelo prisili duh da opaža i o tome povede računa, onaj, velim, koji o tome razmisli, naći će možda razloga da zaključi, da se fetus u materinoj utrobi ne razlikuje mnogo od stanja biljke, i da najveći dio svoga vremena provodi bez opažanja ili misli, vrlo malo aktivan u jednom mjestu, gdje ne treba tražiti hranu i gdje je okružen tekućinom, uvijek jednako mekom, i približno iste temperature, gdje oči nemaju svjetlosti, a uši, tako zatvorene, nisu mnogo prijemljive za zvukove i gdje ima malo ili nimalo raznolikosti ili promjene predmeta, koji bi pokrenuli osjetila.

22. Slijedite jedno dijete od njegova rođenja i promatrajte promjene, koje čini vrijeme, pa ćete naći, da duh postaje sve više budan, što ga više osjetila snabdijevaju idejama; da ono misli to više, što više ima materijala, o kome će misliti.

Poslije nekog vremena ono počinje poznavati predmete, koji su, zato što su mu najbliži, ostavili trajne utiske: tako ono postepeno uspijeva da prepoznaje ličnosti, s kojima dnevno dolazi u doticaj i da ih razlikuje od stranaca, što su primjeri i posljedice toga, što ono počinje čuvati i razlikovati ideje, koje mu sprovode osjetila. I tako možemo promatrati, kako duh, postepeno, biva sve bolji u ovim sposobnostima i prelazi na vršenje onih drugih sposobnosti, proširivanje, sastavljanje i apstrahiranje ideja, rasuđivanje o njima i razmišljanje o svemu ovome, o čemu ću imati prilike da više govorim kasnije.

23. Ako se, dakle, pita, kad čovjek uopće počinje da ima ideje, mislim da je pravi odgovor — onda kad prvi put ima osjet. Jer kako, čini se, nema nikakvih ideja u duhu prije nego što su mu ih osjeti prenijeli, ja zamišljam, da su ideje u razumu istodobne s osjetom, što je takav utisak ili kretanje proizvedeno u nekom dijelu tijela, koje proizvodi opažaj u razumu. S tima utiscima, koje na naša osjetila čine vanjski predmeti, izgleda da se duh najprije zaposli u takvim radnjama koje zovemo opažaj (percepcija), sjećanje, razmatranje, rasuđivanje i t. d.

24. *Porijeklo sve naše spoznaje.* — Vremenom duh počne razmišljati o svojim vlastitim radnjama s idejama dobivenim osjetom i time prikuplja nov skup ideja, koje zovem idejama razmišljanja (refleksije). Utisci, što ih čine na naša osjetila vanjski predmeti, koji su duhu strani, i njegove vlastite radnje, koje potječu iz unutrašnjih i njemu svojstvenih snaga, postaju, kad on sam o njima reflektira, također predmeti njegova razmatranja, i jesu, kako sam rekao, izvor svega znanja. Tako je prva sposobnost čovjekova intelekta u tome, da je duh pripremljen da preuzima impresije, koje stižu do njega bilo preko osjetila od vanjskih predmeta, bilo preko svojih vlastitih radnji, kad reflektira o njima. To je prvi korak čovjekov prema otkriću bilo čega i temelj, na kome će se izgraditi svi oni pojmovi, koje će on ikada prirodnim putem steći u ovom svijetu. Sve one uzvišene misli, koje se uzdižu iznad oblaka i dosižu do samog neba, imaju svoj izvor i uporište ovdje; u svemu onom značajnom prostranstvu, u kojem duh luta, u onim gotovo nedoglednim spekulacijama, do kojih mu

se čini da se uzdigao, duh ne izlazi ni za dlaku izvan onih ideja, koje su mu osjeti ili refleksija pružili na promatranje.

25. *Kod primanja jednostavnih ideja razum je većim dijelom pasivan.* — Na ovom području razum je čisto pasivan, i nije u njegovoj moći, da li će imati ili ne će ove početke i, tako reći, građu spoznaje; jer mnogi predmeti naših osjetila, nameću svoje posebne ideje našem duhu, htjeli mi ili ne, a radnje našeg duha ne će nas ostaviti bar bez nekih mutnih pojmova o sebi. Nitko ne može da ne zna posve ništa o onom, što radi, kad misli. Te jednostavne ideje, kad su pružene duhu, ne može razum odbiti da primi, niti ih može promijeniti kad su utisnute, niti ih izbrisati i sam načiniti nove, kao što ni ogledalo ne može odbiti, promijeniti ili izbrisati slike ili ideje, koje proizvode predmeti postavljeni pred njega. Kako tijela, koja nas okružuju, različito djeluju na naše organe, duh je prisiljen da prima utiske i ne može izbjeći opažanje onih ideja, koje su spojene s njima.

GEORGE BERKELEY

RASPRAVA O PRINCIPIMA LJUDSKE SPOZNAJE[1]

UVOD

I. Kako *filozofija* nije ništa drugo do *proučavanje mudrosti i istine*, moglo bi se s pravom očekivati, da će oni, koji su na nju utrošili najviše vremena i truda, uživati veći mir i vedrinu duha, veću jasnoću i očevidnost spoznaje nego drugi ljudi, i da će ih manje nego ostale uznemirivati sumnje i poteškoće. A ipak vidimo, da neprosvijećena većina čovječanstva, koja stupa širokom cestom jednostavnog, zdravog razuma, i kojom upravljaju zapovijedi prirode, većim dijelom živi mirno i spokojno. Njima ništa, što je *obično*, ne izgleda neobjašnjivo ili teško razumljivo. Oni se ne žale, da njihovim osjetilima nedostaje očevidnost, i nalaze se izvan svake opasnosti da postanu *skeptici*. Ali čim se odvoje od osjetila i instinkta, da bi pošli za svjetlošću višeg principa, da bi rasuđivali, meditirali i razmišljali o prirodi stvari, u njihovu duhu niče na hiljade sumnja o stvarima, koje su im ranije izgledale potpuno razumljive. Njihovu pogledu se razotkrivaju predrasude i zablude osjetila i nastojeći da ih isprave razumom, oni neosjetno dospijevaju u čudne paradokse, poteškoće i protivurječnosti, koji se množe i rastu što dalje napreduju u umovanju, dok se najzad, poslije lutanja kroz mnoge zamršene labirinte, ne nađu upravo tamo gdje su bili, ili, što je još gore, dok se ne smire u beznadnom skepticizmu.

---

[1] G. Berkeley: »A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge«, u knjizi: »A New Theory of Vision and other Select Philosophical Writings«. By G. Berkeley. Everyman's Library. London—New-York. Pp. 93—111.

II Mislilo se, da je uzrok tome nejasnost stvari ili prirođena slabost i nesavršenost našeg razuma. Kaže se, da imamo samo malo sposobnosti i njih da je priroda namijenila za *održanje* života i ugodnost (zadovoljstvo) u njemu, a ne za prodiranje u *unutrašnju suštinu* i ustrojstvo stvari. Osim toga, kako je čovječji duh beskonačan, ne treba se čuditi, što raspravljanjem o stvarima, koje imaju udjela u beskonačnosti, upada u apsurdnosti i protivurječnosti, kojih se ne može osloboditi, jer je u prirodi beskonačnog, da ga ne može shvatiti ono, što je konačno.

III. Ali možda smo suviše pristrani prema sebi, kad tražimo griješku u našim sposobnostima, a ne radije u krivoj upotrebi tih sposobnosti. *Teško je pretpostaviti, da pravilne dedukcije iz istinitih principa mogu dovesti do zaključaka, koji se ne mogu održati* ili dovesti u sklad. Treba vjerovati, da je Bog postupao milostivije sa čovječjim sinovima, nego da im dade živu želju za onim znanjem, koje im je učinio posve nedostižnim. To ne bi bilo u skladu sa uobičajenim blagim metodama Providnosti, koja, ma kakve želje usadila u stvorenja, obično ih snabdije i takvim sredstvima, koja će, ako se upotrebe kako treba, te želje sigurno zadovoljiti. Ukratko, ja sam sklon mišljenju, da najveći dio, ako ne i sve poteškoće, koje su dosada zadržavale filozofe i zatvarale im put do znanja, treba u potpunosti da pripišemo sebi samima. Najprije smo podigli prašinu, a zatim se žalimo da ne vidimo.

IV. Zato je moja namjera, da pokušam otkriti, koji su ti principi, što su unijeli svu tu sumnju i nesigurnost, te apsurdnosti i protivurječnosti u razne filozofske sekte, tako da najmudriji ljudi misle, da je naše neznanje neizlječivo, pretpostavljajući da to nastaje iz prirodne tuposti i ograničenosti naših sposobnosti. I sigurno da je posao, koji zaista zaslužuje naše napore, da se strogo istraže prvi principi ljudske spoznaje, da se oni prorešetaju i ispitaju sa svih strana, naročito zato što postoje neki razlozi za sumnju, da one prepreke i poteškoće, koje zadržavaju i zbunjuju duh u njegovu traženju istine, ne potječu toliko iz bilo kakve nejasnoće i zamršenosti u predmetima ili iz prirodne nesavršenosti razuma, koliko iz krivih principa, na kojima se insistiralo, a koji su se mogli izbjeći.

V. Ma kako težak i obeshrabrujući izgledao taj pokušaj, kad promotrim koliki su veliki i izvanredni ljudi prije mene imali iste namjere, ipak nisam posve bez nade, kad razmislim, da najširi pogledi nisu uvijek najjasniji, i da će onaj koji je kratkovid, biti prisiljen da predmet privuče bliže, pa će, temeljitim i pažljivim pregledom, možda moći razaznati ono što je izmaklo daleko boljim očima.

VI. *Glavni izvor zabluda u svim dijelovima znanja.* — Da bi se čitaočev duh pripremio za lakše shvaćanje onoga, što slijedi, pogodno je da se, kao uvod, unaprijed kaže ponešto o prirodi i zloupotrebi jezika. Ali razmrsivanje ovog predmeta vodi me donekle do toga da anticipiram svoj plan time, što ću svratiti pažnju na nešto, što je, čini se, imalo glavni udio u tome, da umovanje zamrsi i pobrka i što je prouzrokovalo beskrajne pogreške i poteškoće u gotovo svima dijelovima znanja. A to je mišljenje, da duh ima moć da stvara *apstraktne ideje* ili pojmove o stvarima. Onaj, kome spisi i prepirke filozofa nisu posve strani, mora nužno priznati, da se priličan dio toga odnosi na apstraktne ideje. O njima se misli da su, prvenstveno, predmet onih nauka, koje nazivaju *logikom* i *metafizikom,* kao i svih onih, što se razumijevaju pod pojmom najapstraktnijih i najuzvišenijih znanja. U svim njima jedva da ćemo naći ijedno pitanje, o kome se ne raspravlja na način, koji pretpostavlja da apstraktne ideje postoje u duhu, i da je duh s njima dobro upoznat.

VII. *Pravo značenje riječi »apstrakcija«.* — Svi se slažu da kvaliteti ili modusi stvari nikad *stvarno ne postoje svaki za sebe* i odvojeno od svih ostalih, već da su takoreći pomiješani i spojeni ujedno, više njih u istom predmetu. Ali nam kažu, da duh, budući da je sposoban da promatra svaki kvalitet zasebno ili izdvojeno od onih ostalih kvaliteta sa kojima je ujedinjen, na taj način sam sebi stvara apstraktne ideje. Na primjer, vidom se opaža predmet, koji je protegnut, obojen i kreće se. Rastavljajući tu mješovitu i složenu ideju na njezine jednostavne, sastavne dijelove i razmatrajući ih svaki za sebe, izdvojeno od ostalih, duh stvara apstraktne ideje protežnosti, boje i kretanja. To ne znači da boja ili kretanje mogu postojati bez protežnosti, već samo to, da duh može stvoriti sebi *apstrakcijom* ideju o boji bez protežnosti i o kretanju bez boje i protežnosti.

VIII. *O uopćavanju (generaliziranju).* — Nadalje, kad je duh primijetio da u posebnim protežnostima, koje su opažene osjetilima, ima nečeg *zajedničkog* i *u svima* sličnog, a neke druge stvari da su zasebne, na primjer ovaj ili onaj oblik ili veličina, koji se međusobno razlikuju, on promatra zasebno ili izdvaja za sebe ono, što je zajedničko, i pravi od toga vrlo apstraktnu ideju protežnosti, koja nije ni linija, ni površina, ni tijelo, i nema nikakav oblik ni veličinu, već je ideja posve apstrahirana od svega toga. Na sličan način, izostavljajući iz pojedinih boja, koje je opazio osjetilima, ono što ih razlikuje jednu od druge, i zadržavajući samo ono, što je *zajedničko svima*, duh stvara ideju o boji *in abstracto*, koja nije ni crvena, ni plava, ni bijela, ni bilo kakva druga određena boja. A na isti način, ako se promatra kretanje apstrahirajući ne samo od tijela, koje se kreće, nego također i od putanje, koju ono opisuje, i od svih posebnih smjerova i brzina, stvara se apstraktna ideja kretanja, koja podjednako odgovara svim mogućim pojedinačnim kretanjima, što se pružaju osjetilima.

IX. *O sastavljanju.* — I kao što duh sebi stvara apstraktne ideje o kvalitetima ili *modusima*, tako on, istim razgraničavanjem ili zamišljenim odvajanjem, dobija apstraktne ideje o složenijim stvarima, koje sadržavaju nekoliko koegzistentnih kvaliteta. Na primjer, kad je duh primijetio da su Petar, James i John međusobno slični po stanovitim zajedničkim slaganjima oblika i drugih kvaliteta, on izostavlja iz kompleksne ili složene ideje, koju ima o Petru, Jamesu i bilo kom drugom pojedinom čovjeku, ono što je svojstveno svakom od njih i zadržava samo ono, što je zajedničko svima njima, i tako stvara apstraktnu ideju u kojoj podjednako sudjeluju svi pojedinci, posve apstrahirajući i odvajajući sve one okolnosti i razlike, koje mogu da se odrede za bilo koju pojedinačnu egzistenciju. I na taj način, kažu, dolazimo do apstraktne ideje *o čovjeku*, ili, ako hoćete, čovječanstvu ili ljudskoj prirodi; u tu ideju je, istina, uključena i boja, jer nema nijednog čovjeka, koji nije nekakve boje, ali ona ne može biti ni bijela, ni crna, ni bilo koja posebna boja; jer nema nijedne posebne boje koja bi pripadala svim ljudima. Isto tako je ovamo uključen i stas, ali to nije ni visok stas, ni nizak, niti je to srednji stas, već nešto apstrahirano od svega toga. I tako je sa svim ostalim. Nadalje, kako postoji veliko mnoštvo drugih stvo-

renja koja sudjeluju u nekim, ali ne svima dijelovima kompleksne ideje čovjeka, duh izostavlja one dijelove, koji su specifični za ljude i zadržava samo one, koji su zajednički svim živim bićima, te tako stvara ideju o *životinji (animal)*, koja apstrahira ne samo od svih pojedinih ljudi, nego također i od svih ptica, zvijeri, riba i insekata. Sastavni dijelovi apstraktne ideje o životinji jesu tijelo, život, osjetilo i spontano kretanje. Pod *tijelom* se misli tijelo bez ikakvog posebnog oblika ili izgleda; jer nema nikakvog oblika ili izgleda zajedničkog svim životinjama; misli se dakle tijelo, koje nije pokriveno ni kosom, ni perjem, ni krljušti i t. d., ali nije ni golo: jer su kosa, perje, krljušt i ogoljenost, svojstva, koja odlikuju pojedine životinje, pa su zato izostavljeni iz apstraktne ideje. Iz istog razloga spontano kretanje ne smije biti ni hodanje, ni letenje, ni gmizanje; a ipak je to kretanje, ali kakvo je to kretanje, nije lako shvatiti.

X. *Dva prigovora egzistenciji apstraktnih ideja.* — Da li drugi imaju tu čudesnu sposobnost da *apstrahiraju svoje ideje*, mogu najbolje reći sami. Što se tiče mene, ja zaista nalazim da imam sposobnost da zamislim ili predočim ideje onih pojedinih stvari, koje sam opazio, i da ih na razne načine sastavljam i dijelim. Ja mogu zamisliti čovjeka sa dvije glave, ili gornji dio čovjeka spojen sa trupom konja. Mogu promatrati ruku, oko, nos svako za se, apstrahirano ili odvojeno od ostalog dijela tijela. Ali ma kakvu ja tada zamislio ruku ili oko, oni moraju imati neki posebni oblik i boju. Isto tako ideja čovjeka, koju stvaram, mora biti ideja bijelog, crnog ili smeđokožog, uspravnog ili pogurenog, visokog ili osrednjeg čovjeka. Nikakvim naporom misli ja ne mogu shvatiti gore opisanu apstraktnu ideju. Isto tako mi je nemoguće stvoriti apstraktnu ideju kretanja, koje je odvojeno od tijela, što se kreće, i koje nije ni brzo ni polagano, ni krivolinijsko ni pravolinijsko. A slično se može reći o svim drugim apstraktnim općim idejama, ma kakve bile. Da bih bio jasan, priznajem da mogu da apstrahiram *u jednom smislu*, t. j. kad promatram neke posebne dijelove ili kvalitete odvojene od drugih, sa kojima su oni, istina, ujedinjeni na nekom predmetu, ali mogu stvarno egzistirati i bez njih. Ali ja niječem da mogu odvojiti jedan od drugog, ili zamisliti odvojeno one kvalitete, koji tako odvojeni uopće ne mogu postojati; ili da mogu stvo-

riti opći pojam apstrahirajući od posebnog na naprijed izneseni način. A ovo posljednje dvoje je pravo značenje izraza *apstrakcija*. Ima razloga da se smatra da će većina ljudi priznati da su u istom položaju kao ja. Većina ljudi, a to su oni jednostavni i neškolovani, nikad ne tvrde da imaju apstraktne pojmove. Tvrdi se da su ti pojmovi teški i da se ne mogu postići bez napora i studija. Možemo dakle opravdano zaključiti, da su oni, ako postoje, ograničeni samo na učenjake.

XI. Prelazim na ispitivanje, što se može navesti u *obranu doktrine o apstrakciji*, i pokušat ću otkriti što navodi ljude od nauke da prihvaćaju jedno mišljenje, toliko strano zdravom razumu, kao što izgleda da je ovo. Jedan pokojni, s pravom cijenjeni filozof dao je tome mišljenju, nema sumnje, veliku potporu, jer je, čini se, mislio da je posjedovanje apstraktnih općih ideja ono, što u pogledu razuma sačinjava najveću razliku između čovjeka i zvijeri. »Posjedovanje općih ideja«, kaže on, »je ono, što izražava potpunu razliku između čovjeka i životinja *(brutes)*, i čini odliku, koju sposobnosti životinja nikako ne mogu postići. Jer jasno je, da kod njih ne opažamo nikakvih tragova upotrebe općih znakova za univerzalne ideje, a na temelju toga možemo s pravom zamisliti da one nemaju sposobnost *apstrahiranja* ili tvorbe općih ideja, jer ne upotrebljavaju riječi ni bilo kakve druge opće znakove.« I malo iza toga: »Zato, mislim, možemo pretpostaviti, da se upravo u tome rod životinja (*brutes*) razlikuje od ljudi i da je to prava razlika, koja ih posve dijeli, i koja se najzad proširuje do tako velike provalije.« Jer ako životinje imaju bilo kakve ideje, i ako nisu puke mašine (kao što bi neki htjeli da jesu), ne možemo zanijekati, da imaju nekakav razum. Meni izgleda isto toliko očevidno, da neke od njih u stanovitim slučajevima rasuđuju, koliko i to, da one imaju osjetila, ali to rasuđivanje je samo u pojedinačnim idejama, upravo onakvim, kakve primaju od svojih osjetila. I najbolje među njima su vezane tim uskim granicama i (čini mi se) nemaju sposobnosti da ih prošire bilo kakvom vrstom *apstrakcije.*« (»Essay on Human Understanding«, knjiga II., glava XI, dio 10., 11.) Ja se bez oklijevanja slažem s tim učenim autorom, da sposobnosti životinja ne mogu nikako da se uzdignu do *apstrakcije*. Ali ako to učinimo karakterističnim svojstvom životinja, bojim se da će mnogi od onih, koji važe kao ljudi, morati da budu

uvršteni među njih. Razlog, koji je ovdje naveden da dokaže, zašto nemamo nikakva osnova za mišljenje, da životinje *(brutes)* imaju apstraktne opće ideje, jest taj što ne opažamo kod njih nikakvu upotrebu riječi ili bilo kakvih drugih općih znakova; sve je, naime, izgrađeno na pretpostavci da upotrebljavanje riječi pretpostavlja posjedovanje općih ideja. Iz toga slijedi, da su ljudi, koji se služe govorom, sposobni da *apstrahiraju* ili *generaliziraju* svoje ideje. Da je to smisao i zaključak autora proizlazi dalje iz njegova odgovora na pitanje, koje postavlja na drugom mjestu. »Budući da su sve stvari, koje postoje, samo pojedinačne, kako dolazimo do općih oznaka?« Njegov odgovor je ovaj: »Riječi postaju opće, kada se učine znakovima općih ideja.« »Essay on Human Understanding«, knjiga III, glava III, stav 6.) Ali izgleda da riječ postaje opća, kad se učini znakom ne jedne *apstraktne* opće ideje, već nekoliko pojedinačnih ideja, od kojih svaka pojedina to nezavisno pobuđuje u duhu. Na primjer, kad se kaže da je *promjena kretanja proporcionalna uloženoj snazi* ili da je *sve što ima protežnost djeljivo,* onda treba te tvrdnje razumjeti općenito o kretanju i protežnosti, a ipak ne slijedi da one pobuđuju u mojim mislima ideju kretanja bez tijela, koje se kreće, ili bez bilo kakvog određenog smjera i brzine, ili da ja moram stvoriti apstraktnu opću ideju protežnosti, koja nije ni linija, ni površina, ni tijelo, ni veliko ni malo, ni crno, bijelo ili crveno, ni bilo koje druge određene boje. Uključeno je samo to, da ma kakvo kretanje promatrali, brzo ili sporo, vertikalno, horizontalno ili koso, ovoga ili onoga predmeta, aksiom, koji se odnosi na njega, ostaje podjednako istinit. Kao što ostaje istinit i onaj drugi za svaku pojedinačnu protežnost, bez obzira da li se radi o liniji, površini ili tijelu, o ovoj ili o onoj veličini ili obliku.

XII. *Priznaje se postojanje općih ideja.* — Promatrajući kako ideje postaju opće, možemo bolje prosuditi kako riječi postaju opće. Ovdje treba primijetiti, da ja ne negiram apsolutno postojanje općih ideja, već samo postojanje *apstraktnih općih ideja:* jer u gore navedenim odlomcima, u kojima se spominju opće ideje, uvijek se pretpostavlja, da one postaju apstrahiranjem na način izložen u odjeljcima VIII. i IX. I sad ako hoćemo da našim riječima pridamo neki smisao i da govorimo samo o onom, što možemo shvatiti, vjerujem da mo-

ramo priznati da ideja, koja je, promatrana sama za sebe, posebna, postaje općom, kad se upotrebi da predstavlja ili zamjenjuje sve druge pojedinačne ideje *iste vrste*. Da bismo to objasnili primjerom, pretpostavimo da neki matematičar demonstrira metodu, kako se jedna dužina dijeli na dva jednaka dijela. On povuče, na primjer, crnu crtu dužine jednog palca; ovo, što je samo po sebi jedna posebna crta, ipak je s obzirom na svoje značenje opća crta, jer, onako, kako se ovdje upotrebljava, ona predstavlja sve pojedinačne crte, tako da je ono, što je dokazano za nju, dokazano za sve crte, ili drugim riječima za crtu uopće. I kako ova pojedinačna crta postaje opća, kad se upotrebi kao znak, tako i ime *crta*, koje je uzevši apsolutno *posebno*, time što služi kao znak postaje *opće*. I kao što ono prvo duguje svoju općenitost ne tome, što je znak jedne apstraktne ili opće crte, već tome što je znak *svih posebnih* ravnih crta, koje mogu postojati, tako moramo misliti, da ovo drugo izvodi svoju općenitost iz istog uzroka, naime iz raznih *posebnih* crta, koje ono bez razlike označuje.

XIII. *Prema Locku su apstraktne opće ideje potrebne.* — Da bih čitaocu dao još jasniji uvid u prirodu apstraktnih ideja i primjena, zbog kojih se smatra, da su one potrebne, dodat ću još jedan odlomak iz »Ogleda o ljudskom razumu«, koji glasi ovako: »Apstraktne ideje nisu tako očevidne ili lake djeci ili još neuvježbanom umu, kao što su to posebne ideje. Ako se odraslim ljudima čini da su one takve, to je samo zato što ih je stalna i *uobičajena* upotreba učinila takvima. Jer ako dobro promislimo o njima, naći ćemo, da su opće ideje fikcije i izmišljotine duha, koje u sebi sadrže poteškoće i do kojih se ne dolazi tako lako, kako smo skloni da zamišljamo. Na primjer, zar nije potreban izvjestan trud i vještina da se stvori opća ideja trokuta (koja ipak još nije jedna od najapstraktnijih, najširih i najtežih), jer on ne smije biti ni oštrokutan, ni pravokutan, ni istostran, ni istokračan, ni raznostran, već mora biti *sve to i ništa od toga* istovremeno. Ustvari, to je nešto nesavršeno, što ne može da postoji, jedna ideja, u koju su neki dijelovi od nekoliko raznih i *nespojivih* ideja spojeni ujedno. Istina je, da duh u ovom nesavršenom stanju treba takve ideje, i da se što se više može žuri prema njima radi *olakšanja saobraćaja među ljudima i proširenja znanja*, čemu je po prirodi vrlo sklon. Ali, ipak, postoje razlozi za podozre-

nje, da su takve ideje znakovi naše nesavršenosti. U najmanju ruku to je dovoljno da pokaže, da najapstraktnije i najopćenitije ideje nisu one, s kojima se duh najprije i najlakše upoznaje, niti one, na koje se odnosi njegovo najranije znanje.« (Knjiga IV., glava VII. stav 9.) Ako ijedan čovjek ima sposobnost da stvori u svom duhu takvu ideju trokuta, kao što je ovdje opisana, uzaludno bi bilo moje nastojanje, da ga diskusijom razuvjerim, niti bih se ja toga latio. Želim samo da čitalac u potpunosti i sa sigurnošću sazna, *da li ima* takvu ideju ili ne. A ovo, čini mi se, nije težak zadatak ni za koga. Što ima lakše za svakog nego da pogleda malo u svoje vlastite misli i da tamo provjeri da li ima, ili može postići da ima, ideju koja odgovara opisu, što je ovdje dan o općoj ideji trokuta, *koji nije ni oštrokutan, ni pravokutan, ni istostran, ni istokračan, ni raznovrstan, već istovremeno sve i ništa od toga*.

XIV. *Ali one nisu nužne za sporazumijevanje.* — Ovdje je mnogo rečeno o poteškoćama, koje su povezane s apstraktnim idejama, i o naporima i vještini, koji su potrebni da se one stvore. I svi se slažu, da treba mnogo duhovnog napora i rada da bi se naše misli otresle pojedinih predmeta i podigle do onih uzvišenih umovanja, koja se odnose na apstraktne ideje. Izgleda da je prirodan zaključak iz svega toga taj, da nešto tako *teško*, kao što je tvorba apstraktnih ideja, nije nužno za sporazumijevanje, koje je tako *lako* i obično *svim vrstama ljudi*. Ali kažu nam, ako one izgledaju očigledne i lake odraslim ljudima, *to je samo zato, jer ih je stalna i svakodnevna upotreba učinila takvima*. Međutim, ja bih rado znao, u koje se doba ljudi bave svladavanjem te poteškoće i kad se snabdijevaju s tim neophodno potrebnim sredstvima za razgovor. To ne može biti, kad su već odrasli, jer tada izgleda da nisu svijesni nikakvih sličnih napora; ostaje, dakle, da je to posao njihova djetinjstva. A sigurno je, da je velik i mnogostruk trud oko tvorbe apstraktnih pojmova težak zadatak za to nježno doba. Nije li teško zamisliti, da dvoje djece ne može čavrljati o ušećerenoj šljivi, zvečkama i ostalim svojim igračkicama, dok ne usklade brojne protivurječnosti i tako stvore u svom duhu *apstraktne opće ideje* i povežu ih uz svako obično ime, koje upotrebljavaju?

XV. *Niti za proširenje znanja.* — Isto tako mislim, da apstraktne ideje nisu ni za mrvicu potrebnije *za proširenje znanja*, nego što su potrebne za *komunikaciju*. Znam da je točka, na kojoj se mnogo inzistira, da se sve znanje i dokazivanje odnosi na opće (univerzalne) pojmove, s čim se ja potpuno slažem, ali ne čini mi se da su ti pojmovi stvoreni *apstrahiranjem* na naprijed navedeni način, budući da *univerzalnost*, koliko ja mogu da shvatim, nije u apsolutnoj, *pozitivnoj* prirodi ili koncepciji neke stvari, već u *odnosu*, što ga ona ima prema pojedinim stvarima, koje označava ili predstavlja, uslijed čega stvari, imena ili pojmovi, koji su po svojoj prirodi *posebni*, postaju *opći*. Tako, kada dokazujem bilo kakve tvrdnje o trokutu, treba pretpostaviti da imam u vidu opću ideju trokuta; što ne treba shvatiti tako, kao da bih ja mogao stvoriti ideju o trokutu, koji nije ni istostran, ni raznostran, ni istokračan, već samo tako, da onaj posebni trokut, koji ja promatram, bez obzira na to da li je ove ili one vrste, zamjenjuje i predstavlja sve pravolinijske trokute, bez obzira koje, i da je u tom smislu *univerzalan*. Sve ovo izgleda da je vrlo jednostavno i da ne sadrži nikakvu poteškoću.

XVI. *Primjedba.* — *Odgovor.* — Ali tu će se postaviti pitanje, kako možemo znati, da li je neka tvrdnja istinita za sve posebne trokute, ako nismo prije toga vidjeli da je *dokazana za apstraktnu ideju trokuta*, koja podjednako vrijedi za sve. Jer ako se može dokazati neko svojstvo za jedan poseban trokut, iz toga ne slijedi, da ono jednako pripada svakom drugom trokutu, koji nije u svakom pogledu isti s njim. Na primjer, ako dokažem, da su tri kuta istokračnog pravokutnog trokuta jednaka dvama pravim kutevima, ne mogu zato zaključiti da to svojstvo pripada svim ostalim trokutima, koji nemaju ni pravi kut ni dvije jednake stranice. Zato, da bismo bili sigurni da je ova tvrdnja općenito istinita, moramo, čini se, ili provesti poseban dokaz za svaki poseban trokut, što nije moguće, ili je jednom za uvijek dokazati za *apstraktnu ideju trokuta*, u kojoj sudjeluju svi posebni trokuti bez razlike i koja ih sve jednako predstavlja. Na to odgovaram, da premda je ideja, koju imam na umu dok vršim dokazivanje, ideja, na primjer, istokračnog pravokutnog trokuta, čije su stranice određene dužine, ipak mogu biti siguran, da tvrdnja vrijedi za sve druge pravolinijske trokute ma kakve vrste ili veličine.

A to zato, jer ni pravi ugao, ni jednakost stranica, ni njihova određena dužina nisu uopće od važnosti kod dokazivanja. Istina je, da crtež, koji imam u vidu, uključuje sve te osobitosti, ali se one kod dokazivanja tvrdnje uopće ne spominju. Nije bilo uočeno, da su tri kuta jednaka dvama pravim kutovima zato što je jedan od njih pravi kut ili zato što su stranice, koje zatvaraju taj kut, iste dužine. Ovo dovoljno pokazuje, da je kut mogao biti i oštar, a stranice nejednake, pa da dokaz ipak bude dobar. To je razlog zašto zaključujem, da je za svaki oštrokutni ili raznostrani trokut istinito ono, što sam dokazao za jedan posebni, pravokutni istokračni trokut, a ne zaključujem to zato, što sam tvrdnju dokazao za apstraktnu ideju trokuta. Ovdje treba priznati, da čovjek može promatrati jedan lik samo kao trokut, ne vodeći računa o posebnim svojstvima kutova ili o odnosu strana. Toliko on može da apstrahira, ali to nikad ne će moći poslužiti kao dokaz, da on može stvoriti jednu apstraktnu opću protivurječnu ideju trokuta. Na isti način možemo promatrati Petra kao čovjeka ili kao živo biće, ne stvarajući unaprijed spomenutu apstraktnu ideju čovjeka ili životinje, ukoliko sve, što je zapaženo, nije uzeto u obzir.

XVII. *Korist od istraživanja doktrine o apstraktnim općim idejama.* — Bila bi i beskonačna i beskorisna stvar slijediti *školske filozofe*, te velike majstore apstrakcije, kroz sve raznolike, nerazmrsive labirinte zabluda i polemika, do kojih izgleda da je dovela njihova doktrina o apstraktnim prirodama i pojmovima. Kakve su svađe i prepirke nastale o tim stvarima, kolika je učena prašina bila uskovitlana i kakva je snažna korist odatle proizašla za čovječanstvo, sve je to danas i previše dobro poznato, da bi se trebalo na tome zadržavati. I bilo bi još dobro, kad bi loše posljedice te doktrine bile ograničene samo na one, koji je posve otvoreno ispovijedaju. Kad čovjek uzme u obzir veliki trud, marljivost i dar, koji su u toku mnogih vjekova utrošeni na kultiviranje i unapređenje nauka, kad vidi, da je uprkos svemu njihov daleko veći dio ostao pun tame i nesigurnosti, i prepiraka, koje se, čini se, nikad ne će svršiti, da čak i nauke, za koje se mislilo, da se temelje na najjasnijim i najuvjerljivijim dokazima, sadrže u sebi paradokse, koji su posve nepomirljivi s ljudskim razumom, i da, uzevši sve skupa, mali dio njih pruža čovječan-

stvu osim nevine razonode i zabave i neku stvarnu korist, — kažem, da je razmatranje svega toga kadro da baci čovjeka u očajanje i potpun prezir svakog studija. Ali to će možda prestati, ako se ispitaju krivi principi, koji su priznati u svijetu, a među kojima, izgleda mi, da nijedan nema veći utjecaj na misli čovjeka od nauke nego ovaj o apstraktnim općim idejama.

DAVID HUME

ISTRAŽIVANJE O LJUDSKOM RAZUMU[1]

VII. O IDEJI NUŽNE VEZE

PRVI DIO

Među idejama, na koje nailazimo u metafizici, nema nejasnijih i nesigurnijih od ideja *snage*, *sile*, *energije* ili nužne veze, o kojima smo prinuđeni svakog trenutka raspravljati u svim našim izlaganjima. Zato ćemo u ovom dijelu nastojati, ako je to moguće, da utvrdimo točno značenje tih izraza i time uklonimo dio one nejasnosti, na koju se toliko žalimo u tom rodu filozofije.

Vjerojatno se ne će moći mnogo osporavati tvrdnja, da sve naše ideje nisu ništa drugo nego kopije naših utisaka (impresija) ili, drugim riječima, da nam je nemoguće *misliti* o bilo čemu, što nismo prethodno *osjetili* našim vanjskim ili unutarnjim osjetilima. Ja sam nastojao da objasnim i dokažem tu tvrdnju, i izrazio sam nadu, da će odgovarajućom primjenom te tvrdnje ljudi postići veću jasnoću i točnost u filozofskom rasuđivanju, nego što su mogli postići dosada. Kompleksne ideje mogu se, možda, dobro upoznati pomoću definicije, koja nije ništa drugo nego nabrajanje onih dijelova ili jednostavnih ideja, iz kojih se kompleksne ideje sastoje. Ali kad dotjeramo s definicijama do najjednostavnijih ideja i još uvijek nalazimo neku dvosmislenost i nejasnoću, kakva nam sredstva tada stoje na raspolaganju? Kakvim otkrićem možemo baciti svjetlost na te ideje i učiniti da budu potpuno precizne i određene za naš duhovni pogled? Treba

[1] »An Enquiry concerning Human Understanding«, u knjizi: The Philosophical Works of D. Hume. Edited by T. H. Green and T. H. Grose. In four volumes, London 1882. Vol. IV., pp. 51—65.

iznijeti utiske ili originalne osjećaje, sa kojih su ideje kopirane. Ti utisci su svi snažni i zamjetljivi osjetilima. Oni ne dopuštaju dvosmislenost. Oni ne samo što sami stoje u punoj svjetlosti, nego mogu da bace svjetlost i na odgovarajuće ideje, koje leže u tami. I na taj način ćemo, možda, dobiti nov mikroskop ili optički instrument, kojim će se u moralnim naukama najsitnije i najjednostavnije ideje moći toliko uvećati da će biti lako dostupne našem poimanju i podjednako poznate kao i najgrublje i za osjetila najprijemljivije ideje, koje mogu biti predmet našeg istraživanja.

Da bismo se, dakle, potpuno upoznali s idejom snage ili nužne veze, ispitajmo njezin utisak, a da bismo utisak našli s većom sigurnošću, potražimo ga u svim izvorima, iz kojih bi on mogao potjecati.

Ako gledamo vanjske predmete oko sebe i promatramo djelovanje uzroka, ni u jednom jedinom slučaju ne možemo otkriti bilo kakvu snagu ili nužnu vezu, bilo kakvo svojstvo, koje bi povezivalo posljedicu s uzrokom i činilo jedno neizbježnom posljedicom drugoga. Mi samo primjećujemo da u stvarnosti zaista jedno slijedi iza drugoga. Impuls jedne biljarske kugle je popraćen kretanjem druge. To je sve, što se pojavljuje *vanjskim* osjetilima. Duh ne prima nikakav osjećaj ili unutrašnji utisak od toga slijeda predmeta. Prema tome ne postoji ni u jednom pojedinom zasebnom primjeru uzroka i posljedice ništa, što bi moglo da navede na ideju snage ili nužne veze.

Iz prve pojave nekog predmeta ne može se nikada naslutiti, kakva će posljedica proizići iz njega. Ali kada bi duh mogao da otkrije snagu ili energiju nekog uzroka, mogli bismo, čak i bez iskustva, predvidjeti posljedicu i mogli bismo se otpočetka izjasniti o tome sa sigurnošću, samim mišljenjem i rasuđivanjem.

U stvarnosti nema nijednog djelića materije, koji ikad, preko svojih osjetnih svojstava, otkriva ikakvu snagu ili energiju ili nam daje osnova za pretpostavku, da bi mogao nešto proizvesti ili da za njim slijedi neki drugi predmet, koji bismo mogli nazvati njegovom posljedicom. Čvrstoća, protežnost, kretanje, ta svojstva su sva potpuna sama za sebe, i nikad ne upućuju na neki drugi događaj, koji bi proizlazio iz njih. U svemiru se događaju stalne promjene, i jedan predmet dolazi iza drugoga u neprekinutom nizu; ali snaga

i sila, koja stavlja u pokret cijeli stroj, posve je skrivena pred nama i nikad se ne otkriva ni u jednom od osjetnih svojstava tijela. Mi znamo, da je vrućina zaista stalni pratilac plamena; ali o tome kakva je veza među njima, nemamo nikakva oslonca da nagađamo ili pretpostavljamo. Zato je nemoguće da se ideja snage izvede iz promatranja tjelesa u pojedinim slučajevima njihova djelovanja; jer tijela nikad ne otkrivaju nikakvu snagu, koja bi mogla biti original ove ideje.

Kako nam, dakle, vanjski predmeti, onakvi kakvi se javljaju osjetilima svojim djelovanjem u pojedinim slučajevima, ne daju nikakvu ideju o sili ili nužnoj vezi, pogledajmo da li je ta ideja izvedena iz refleksije (razmišljanja) o djelatnostima našeg vlastitog duha i da li je ona kopija kakvog unutrašnjeg utiska. Može se reći, da smo mi svakog trenutka svijesni unutarnje snage, dok osjećamo da, po jednostavnoj zapovijedi naše volje, možemo pokretati organe našeg tijela ili upravljati sposobnostima našeg duha. Voljni akt prouzrokuje kretanje u našim udovima ili izaziva novu ideju u našoj mašti. Taj utjecaj volje znamo iz svijesti. Odatle stječemo ideju snage ili energije i sigurnost da mi, i sva druga razumna bića, posjedujemo snagu. Ova ideja je, dakle, ideja refleksije (razmišljanja), jer ona nastaje razmišljanjem o radnjama našeg vlastitog duha i o vlasti, koju vrši volja, kako nad organima tijela, tako i nad sposobnostima duše.

Pristupit ćemo ispitivanju ove tvrdnje, i to najprije s obzirom na utjecaj volje na organe tijela. Taj je utjecaj, smije se reći, činjenica, koja se, kao i svi drugi prirodni događaji, može saznati samo iskustvom, a ne može se nikada predvidjeti na osnovu neke primjetljive energije ili snage u uzroku, koja bi povezivala uzrok s posljedicom i činila jedno neminovnom posljedicom drugoga. Kretanje našeg tijela slijedi na zapovijed naše volje. Mi smo svijesni toga u svakom trenutku. Ali smo toliko daleko od toga da budemo neposredno svijesni sredstva, kojim je to postignuto, energije, kojom volja izvršava tako neobičnu radnju, da to mora zauvijek ostati nedostižno našem najbrižljivijem istraživanju.

Jer *prvo:* da li u čitavoj prirodi postoji tajanstveniji princip, nego što je veza duše i tijela, kojom pretpostavljena duhovna supstancija dobija takav utjecaj na materijalnu, da je najfinija misao sposobna da pokrene najgrublju materiju? Kad bismo imali moć da jednom tajnom željom premještamo

brda ili upravljamo planetama na njihovu kružnom putu, ta ogromna vlast ne bi bila neobičnija ni više iznad našeg shvaćanja. Ali ako bismo našom sviješću zapažali ikakvu snagu ili energiju u volji, morali bismo znati tu snagu, morali bismo znati njezinu vezu s posljedicom, morali bismo znati tajnu vezu duše i tijela i prirodu tih dviju supstancija, čime jedna može, u toliko mnogo slučajeva, djelovati na drugu.

Drugo: mi ne možemo pokretati sve organe tijela s jednakim uspjehom, a ipak ne možemo navesti nikakav razlog, osim iskustva, za tako značajnu razliku između jednih i drugih. Zašto volja ima utjecaj na jezik i prste, a ne na srce ili jetra? Ovo nas pitanje ne bi zbunjivalo, kad bismo u prvom slučaju bili svijesni snage, a u drugom ne. Tada bismo nezavisno od iskustva shvatili, zašto je vlast volje nad organima tijela vezana za tako posebne granice. U potpunosti upoznati u tom slučaju sa snagom ili silom, kojom ona djeluje, znali bismo također, zašto njen utjecaj dosiže točno do određenih granica, a ne dalje.

Čovjek, koga udari kap u nogu ili ruku, ili koji je nedavno izgubio te udove, ispočetka često pokušava da ih pokrene i upotrebi na običan način. Ovdje je on isto toliko svijestan snage, koja upravlja tim udovima, kao što je posve zdrav čovjek svijestan snage, što pokreće udove, koji su ostali u svom prirodnom stanju i uslovima. Ali svijest nikad ne vara. Prema tome ni u prvom ni u drugom slučaju nismo nikad svijesni nikakve veze. Mi saznajemo za utjecaj naše volje samo iz iskustva. A iskustvo nas uči samo, kako jedan događaj stalno slijedi za drugim, a ne upućuje nas u tajnu vezu, koja ih povezuje i čini nerazdvojnima.

Treće: Anatomija nas uči, da neposredni predmet snage kod svojevoljnog kretanja nije sam ud, koji se kreće, već stanoviti mišići, živci i životni duhovi i, možda, nešto još finije i nepoznatije, preko čega se kretanje postepeno prenosi prije nego što zahvati sam ud, čije je kretanje neposredni objekt htijenja. Može li biti sigurnijeg dokaza, da je snaga, kojom se vrši ta cijela operacija, daleko od toga da bude direktno i potpuno poznata unutrašnjim osjećajem ili sviješću, već da je u najvišem stupnju tajanstvena i neshvatljiva? Ovdje duh hoće stanoviti događaj; odmah se proizvodi jedan drugi događaj, koji je nama nepoznat i posve različit od onoga namjeravanog; taj događaj izaziva opet drugi, podjedna-

ko nepoznat; dok se najzad, poslije dugog niza, ne izazove željeni događaj. Ali kad bismo osjetili prvobitnu snagu, ona bi morala biti poznata. Kad bi bila poznata, njezina posljedica bi također morala biti poznata, jer svaka snaga je u nekom odnosu prema svojoj posljedici. I obratno, ako posljedica nije poznata, ne može se poznati ni osjetiti ni snaga. Odista, kako možemo biti svijesni snage, koja kreće naše udove, ako nemamo takve snage, već samo snagu za pokretanje stanovitih životnih duhova, koji, iako najzad izazovu kretanje naših udova, ipak djeluju na način, koji nam je posve neshvatljiv?

Zato smijemo, nadam se, bez prenagljenosti i s pouzdanjem iz svega toga zaključiti, da naša ideja snage nije kopija nekog osjećaja ili svijesti o snazi u nama samima, kada izazivamo tjelesne pokrete ili upotrebljavamo naše udove prema njihovoj namjeni i svrsi. Da njihovo kretanje sluša zapovijed volje činjenica je svakodnevnog iskustva, kao i ostali prirodni događaji. Ali snaga ili energija, kojom se to vrši, nepoznata je i neshvatljiva kao i u drugim prirodnim događajima.

Da li ćemo dakle tvrditi, da smo snage ili energije u našem vlastitom duhu svijesni tada, kada aktom ili zapoviješću naše volje izazivamo neku novu ideju, usmjeravamo duh da je promatra, ogledamo je sa svih strana i najzad, kad mislimo da smo je razmotrili dovoljno, napuštamo je za kakvu drugu ideju? Vjerujem, da će isti argumenti dokazati, da nam čak ni ta zapovijed volje ne daje nikakvu realnu ideju sile ili energije.

Prvo, mora se priznati da, ako znamo snagu, znamo baš onu okolnost o uzroku, koja ga čini sposobnim da izazove posljedicu, jer se pretpostavlja da su to sinonimi. Mi bismo, dakle, morali znati obadvoje: uzrok i posljedicu, kao i odnos među njima. No da li mi možemo tvrditi, da poznajemo prirodu ljudske duše i prirodu neke ideje ili sposobnost jedne da proizvede drugo? To je pravo stvaranje, proizvođenje nečega iz ničega, a to pretpostavlja takvu veliku snagu, koja izgleda na prvi pogled nedostižna za svako biće, koje nije beskonačno. U najmanju ruku mora se priznati, da takvu snagu duh ne osjeća, ne poznaje i čak ne može da shvati. Mi samo osjećamo događaj, naime, postojanje ideje, koja je uslijedila na zapovijed volje, ali način, na koji je ta radnja izvr-

šena, snaga, kojom je ona proizvedena, posve su iznad našeg shvaćanja.

Drugo, vlast duha nad samim sobom je isto tako ograničena, kao i njegova vlast nad tijelom; i te granice ne saznaju se razumom ili nekim upoznavanjem prirode uzroka i posljedica, već jedino iskustvom i promatranjem, kao kod svih drugih prirodnih događaja i djelovanja vanjskih predmeta. Naša vlast nad našim osjećajima i strastima je mnogo slabija nego vlast nad našim idejama, a čak i ova posljednja svedena je u vrlo uske granice. Da li će se itko usuditi navesti krajnji razlog za te granice ili pokazati, zašto je snaga nedovoljna u jednom slučaju, a dovoljna u drugom.

Treće, ta vlast nad samim sobom vrlo je različita u različito vrijeme. Zdrav čovjek je ima više nego onaj, koji je malaksao od bolesti. Mi smo gospodari svojih misli ujutro više nego naveče, natašte više nego poslije obilnog obroka. Može li se navesti neki razlog za te promjene, osim iskustva? Gdje se tad nalazi snaga, za koju tvrdimo da smo je svijesni? Zar ne postoji ovdje, u duhovnoj ili materijalnoj supstanciji, ili u objema, kakav skriven mehanizam ili sklop dijelova, o kojem ovisi posljedica, i koji, budući da nam je posve nepoznat, čini snagu ili energiju volje jednako nepoznatom i nerazumljivom?

Htijenje je sigurno akt duha, s kojim smo dovoljno upoznati. Razmislite o njemu. Razmotrite ga sa svih strana. Nalazite li u njemu išta slično onoj stvaralačkoj snazi, kojom ono ni iz čega stvara novu ideju i poput kakvog »*fiat*« oponaša, ako se smijem tako izraziti, svog Tvorca, koji je izazvao postojanje svih raznolikih pojava prirode? Daleko od toga da smo svijesni te energije u volji, potrebno je tako sigurno iskustvo, kao ovo kojim raspolažemo, da nas uvjeri, da zaista takve neobične posljedice mogu proizići iz jednostavnog voljnog akta.

Veći dio čovječanstva nikad ne nalazi nikakve poteškoće u tom, da objasni običnije i svakodnevnije prirodne pojave, kao pad teških tijela, rast biljaka, rađanje životinja ili hranjenje tijela živežnim namirnicima, ali pretpostavlja da u svim tim slučajevima opaža pravu silu ili energiju uzroka, kojom je on povezan sa svojom posljedicom i koja je vječno nepogrešiva u svom djelovanju. Dugom navikom ljudi stječu takav način mišljenja, da, čim se pojavi uzrok, neposredno

sa sigurnošću očekuju njegova običnog pratioca i jedva mogu zamisliti, da bi neki drugi događaj mogao proizići iz njega. Tek kada zapaze neobične pojave, kao potrese, zaraze i svakovrsna čudovišta, oni se nađu u nedoumici, kako odrediti pravi uzrok i objasniti način, na koji on proizvodi posljedicu. Obično ljudi, kad se nađu u takvim poteškoćama, traže utočište u kakvom nevidljivom razumnom principu kao neposrednom uzroku događaja, koji ih iznenađuje, i koji se, kako oni misle, ne može objasniti običnim snagama prirode. Ali filozofi, koji ispituju malo dublje, odmah opažaju, da je energija uzroka čak i u najsvakodnevnijim događajima isto tako neshvatljiva kao i u najneobičnijim i da mi iskustvom doznajemo samo to, da među predmetima često postoji spojenost, a da nikad nismo u stanju da razumijemo išta što bi bilo slično uzročnoj povezanosti između njih. I tada mnogi filozofi misle, da ih razum sili, da u svim slučajevima pribjegnu onom istom principu, kome se neobrazovani ljudi obraćaju samo u slučajevima, koji izgledaju čudesni i natprirodni. Oni priznaju, da su duh i inteligencija ne samo krajnji i prvobitni uzrok svih stvari, nego i neposredni i jedini uzrok svakog događaja, koji se javlja u prirodi. Oni tvrde, da stvari, koje obično nazivaju *uzrokom*, nisu u stvarnosti ništa do *povodi*, i da pravi i neposredni princip svake posljedice nije nikakva snaga ili sila u prirodi, nego htijenje (voljni akt) vrhovnog bića, koje hoće da takvi pojedini predmeti budu zauvijek u uzajamnoj vezi. Umjesto da kažu, da jedna biljarska kugla pokreće drugu silom, koju je dobila od tvorca prirode, oni kažu da samo Božanstvo posebnim aktom volje pokreće drugu kuglu, jer je na tu radnju potaknuto impulsom prve kugle uslijed onih općih zakona, koje je postavilo samo sebi za upravljanje svemirom. Ali filozofi, napredujući još dalje u svojim istraživanjima, otkrivaju da ne znamo ništa ne samo o snazi o kojoj ovisi uzajamno djelovanje tijela, nego ni o snazi o kojoj ovisi djelovanje duha na tijelo ili tijela na duh; i ne možemo, ni našim osjetilima ni našom sviješću, odrediti krajnji princip u jednom slučaju više nego u drugom. Isto neznanje ih, zato, sili na isti zaključak. Oni tvrde da je Božanstvo neposredni uzrok jedinstva duše i tijela, i da osjete u duhu ne proizvode organi osjeta pobuđeni od vanjskih predmeta, već da poseban akt volje našeg svemogućeg Tvorca izaziva određeni osjet, kao posljedicu određe-

nog pokreta u organu. Isto tako nikakva voljna energija ne prouzrokuje lokalno kretanje u našim udovima: samom Bogu se prohtjelo da pomogne našu, samu po sebi nemoćnu volju i da odredi ono kretanje, koje mi pogrešno pripisujemo našoj vlastitoj snazi i djelotvornoj sili. Međutim filozofi ne staju ni kod tog zaključka. Oni ponekad proširuju isto zaključivanje na sam duh, u njegovim unutarnjim radnjama. Naše duhovno gledanje ili shvaćanje ideja nije ništa do otkrovenje, koje nam čini naš Tvorac. Kad svojevoljno upravimo naše misli na neki predmet i u mašti stvorimo njegovu sliku, tada tu ideju ne stvara volja; nju otkriva duhu i oživljava je za nas sveopći Tvorac.

Tako je, prema tim filozofima, svaka stvar puna Boga. Nezadovoljni principom, da sve postoji samo po njegovoj volji, da ništa ne posjeduje snagu osim po njegovu pristanku, oni oduzimaju prirodi i svim stvorenim bićima svaku snagu, da bi učinili njihovu ovisnost o Božanstvu još osjetnijom i nepovredljivijom. Oni ne vide, da tom teorijom umanjuju, umjesto da povećavaju, uzvišenost onih atributa, za koje tvrde, da ih tako mnogo slave. Sigurno svjedoči da ima više snage u Božanstvu, ako ono stanoviti stepen snage prenese na niža stvorenja, nego da sve proizvodi svojim vlastitim neposrednim htijenjem. Dokaz je veće mudrosti, kad se uspije od samog početka izgraditi svijet s takvim savršenim predviđanjem, da on može sam od sebe i svojim vlastitim djelovanjem poslužiti svim namjerama providnosti, nego kad bi veliki Tvorac bio prisiljen da svakog trenutka udešava njegove dijelove i oživljava svojim dahom sve kotače toga čudesnog stroja.

Ali ako bismo htjeli više filozofski pobiti ovu teoriju, možda bi bila dovoljna slijedeća dva razmatranja:

Prvo, čini mi se, da je ta teorija o sveopćoj energiji i djelatnosti Vrhovnog Bića suviše smiona da bi ikad mogla biti uvjerljiva za čovjeka, koji je dovoljno obaviješten o slabosti ljudskog razuma i o uskim granicama, koje su postavljene čitavom njegovu djelovanju. Ma kako logičan bio lanac argumenata, koji vode do te teorije, mora se pojaviti jaka sumnja, ako ne apsolutna sigurnost, da nas je ona odvela posve izvan dosega naših sposobnosti, kada vodi do tako neobičnih i od dnevnog života i iskustva toliko udaljenih zaklju-

čaka. Mi smo se našli u zemlji čuda davno prije nego što smo stigli do posljednjih stepenica naše teorije; a *tamo* nemamo razloga da se oslonimo na naše obične metode dokazivanja ili da mislimo, da naše uobičajene analogije i vjerojatnosti imaju ikakvu vrijednost. Naš metar je prekratak da izmjeri tako ogromne provalije. I ma koliko mi laskali sebi, da nas na svakom koraku, koji učinimo, vodi neka vjerojatnost i iskustvo, možemo biti sigurni da to tobožnje iskustvo nema nikakve vrijednosti, kad ga tako primijenimo na predmete, koji leže posve izvan područja iskustva. Ali ovo ćemo imati još prilike da dodirnemo kasnije.

Drugo, ja ne mogu vidjeti nikakve snage u dokazima na kojima se ta teorija temelji. Istina, nama je nepoznat način, na koji tijela djeluju jedno na drugo. Njihova snaga ili energija je posve neshvatljiva. Ali zar nam nisu jednako nepoznati način ili sila, kojom duh, čak i najviši duh, djeluje na sebe ili na tijelo? Odakle, molim vas, dobivamo bilo kakvu ideju o tome? Mi nemamo nikakvog osjećaja ili svijesti o toj snazi u nama. Nemamo nikakve ideje o Vrhovnom Biću osim one, koju dobijamo iz razmišljanja o našim vlastitim sposobnostima. Kad bi, dakle, naše neznanje bilo dobar razlog da bilo što odbacimo, to bi nas dovelo do principa, da poričemo svaku energiju u Vrhovnom Biću kao i u najgrubljoj materiji. Mi sigurno razumijemo isto tako malo djelatnost jednog koliko i drugoga. Je li teže shvatiti, da kretanje postaje impulsom, nego da postaje voljnim aktom? Sve što znamo jest naše duboko neznanje u oba slučaja.

DRUGI DIO

Ali da najzad stvorimo zaključak iz toga dokazivanja, koje se već i suviše oteglo: uzalud smo tražili ideju snage ili nužne veze u svima onim izvorima, za koje se može pretpostaviti, da se ona iz njih izvodi. Izgleda da u pojedinim slučajevima djelovanja tijela, ni pored najpažljivijeg pregleda, ne možemo otkriti nikad ništa osim to, da jedan događaj slijedi za drugim i da ne možemo shvatiti nikakvu silu ili snagu, kojom uzrok djeluje, ni bilo kakvu vezu između uzroka i njegove pretpostavljene posljedice. Ista poteškoća se javlja kad promatramo djelovanje duha na tijelo, gdje opažamo

kako kretanje posljednjega slijedi za voljnim aktom prvoga, ali ne možemo primijetiti ili shvatiti vezu, koja povezuje kretanje i voljni akt ili energiju, kojom duh proizvodi tu posljedicu. Vlast volje nad njezinim vlastitim sposobnostima i idejama nije ni za mrvu razumljivija, tako da se, sve u svemu, u čitavoj prirodi ne javlja ni jedan jedini primjer veze, koji bi nam bio shvatljiv. Svi događaji izgledaju posve nepovezani i odvojeni. Jedan događaj slijedi za drugim, ali nikad ne možemo primijetiti nikakvu vezu među njima. Oni izgleda da su *međusobno* spojeni, ali ne nužno *povezani*. I kako ne možemo imati nikakvu ideju o nečemu, što se nije nikad pojavilo našim vanjskim osjetilima ili unutarnjim osjećajima, *izgleda* da je nuždan zaključak, da mi uopće nemamo ideju o povezanosti ili snazi, i da su te riječi apsolutno bez ikakvog smisla, upotrebile se one u filozofskom umovanju ili u običnom životu.

Međutim, ostaje još jedna metoda da se izbjegne taj zaključak i jedno vrelo, koje još nismo ispitali. Ako imamo pred sobom neki prirodni predmet ili događaj, nemoguće nam je ikakvom mudrošću ili oštroumljem otkriti ili bar naslutiti, bez iskustva, kakav će događaj slijediti iz toga, ili s našim predviđanjima otići dalje od predmeta, koji je neposredno dat pamćenju i osjetilima. Čak iza jednog primjera ili iskustvene činjenice, gdje smo opazili da stanoviti događaj slijedi za drugim, nemamo prava da stvaramo opće pravilo ili da predskazujemo, što će se dogoditi u sličnim slučajevima; jer opravdano se smatra kao neoprostiva prenagljenost, kad se sudi o cijelom toku prirode po jednoj pojedinačnoj iskustvenoj činjenici, ma kako ona točna ili sigurna bila. Ali kad je jedna posebna vrsta događaja bila uvijek, u svim primjerima, spojena s drugom, mi se više ne ustručavamo predskazati jedno, kad se pojavi drugo, i upotrebiti ono rasuđivanje, koje jedino može da nas uvjeri u neku činjenicu ili egzistenciju. Tada nazivamo jedan predmet *uzrokom*, a drugi *posljedicom*. Pretpostavljamo, da postoji neka veza među njima, neka sila u jednom, pomoću koje on neminovno proizvodi drugi, i da ta sila djeluje s najvećom sigurnošću i najstrožom nužnošću.

Izgleda, dakle, da ta ideja nužne veze među događajima nastaje iz većeg broja zapaženih sličnih slučajeva, iz stalne uzajamne spojenosti tih događaja, a da tu ideju ne može nikad da pobudi bilo koji pojedini od tih primjera gledan u

svim mogućim osvjetljenjima i položajima. Ali u mnoštvu primjera nema ničega različitog od svakog pojedinog primjera, za koji se pretpostavlja da je posve sličan ostalima; jedino što poslije ponavljanja sličnih primjera navika navodi duh, da za pojavom jednog događaja očekuje njegova običnog pratioca i vjeruje da će on nastupiti. Zato ta veza, koju *osjećamo* u duhu, taj uobičajeni prijelaz mašte s jednog predmeta na drugi, koji ga obično prati, jest osjećaj ili utisak, iz kojega mi tvorimo ideju snage ili nužne veze. O ničem više se ne radi pri tome. Promatrajte predmet sa svih strana, ne ćete nikad otkriti drugo porijeklo ove ideje. To je jedina razlika između jednog primjera, iz kojeg ne možemo dobiti ideju veze, i većeg broja sličnih primjera, koji navode na tu ideju. Kad je čovjek prvi put vidio prenošenje kretanja impulsom, kao kod sudara dviju biljarskih kugala, on nije mogao izjaviti, da je jedan događaj *povezan* s drugim, već samo da je *spojen* sa drugim. Poslije promatranja nekoliko slučajeva te vrste, on izjavljuje da su oni *povezani*. Kakva se to promjena dogodila, koja je izazvala ovu novu ideju *veze*? Nikakva osim što on sada *osjeća*, da su ti događaji *povezani* u njegovoj mašti i da može lako predskazati postojanje jednoga iz pojave drugoga. I zato, kad kažemo, da je jedan predmet povezan s drugim, tvrdimo samo to, da su oni stekli vezu u našem mišljenju i da navode na zaključak, kojim postaju jedan drugom dokaz za postojanje. Taj je zaključak ponešto neobičan, ali izgleda da se temelji na dovoljnoj očevidnosti. A njegovu očevidnost ne će oslabiti nikakva opća bojažljivost razuma ni skeptična sumnjičavost prema svakom zaključku, koji je nov ili neobičan. Nikakvi zaključci ne mogu biti ugodniji skepticizmu od onih, koji otkrivaju slabost i uske granice ljudskog razuma i sposobnosti.

A može li se navesti jači primjer za iznenađujuće neznanje i slabost razuma, nego što je ovaj? Jer ako među predmetima postoji neki odnos, koji bi bilo za nas važno da savršeno poznajemo, to je sigurno odnos između uzroka i posljedice. Na njemu se temelje sva naša rasuđivanja o činjenicama ili egzistenciji. Jedino pomoću njega postižemo sigurnost o predmetima, koji su izvan sadašnjeg svjedočanstva našeg pamćenja i naših osjetila. Jedina neposredna korisnost svih nauka jest u tome da nas uče, kako kontrolirati i regulirati buduće događaje pomoću njihovih uzroka. Zato se naše misli i istra-

živanja bave svakog trenutka ovim odnosom. A ipak ideje, koje mi stvaramo o tome, toliko su nepotpune, da je nemoguće dati ikakvu pravu definiciju uzroka, izuzev onu, koja je izvedena iz nečeg njemu sporednog i stranog. Slični predmeti su uvijek spojeni sa sličnima. To nam kaže iskustvo. Zato u skladu s tim iskustvom smijemo definirati uzrok kao *predmet, za kojim slijedi drugi, pri čemu iza svih predmeta, koji su slični prvom, slijede predmeti slični drugom.* Ili, drugim riječima, *gdje, da nije bilo prvog predmeta, drugi ne bi nikad postojao.* Pojava uzroka uvijek vodi duh, uobičajenim prijelazom, do ideje posljedice. I to nas uči iskustvo. Zato smijemo, u skladu s tim iskustvom, dati još jednu definiciju uzroka, i nazvati ga *predmetom, iza kojeg slijedi drugi, i čija pojava uvijek vodi misao prema tome drugom.* Ali iako su obje ove definicije izvedene iz okolnosti, koje su strane uzroku, ne možemo naći lijek za tu nezgodu ili pronaći neku savršeniju definiciju, koja bi istakla onu okolnost u uzroku, koja ga povezuje sa njegovom posljedicom. Mi nemamo ideje o toj vezi, pa čak ni razgovijetan pojam o tome, što želimo znati, kada nastojimo doći do predodžbe o njoj. Mi kažemo, na primjer, da je titranje ove žice uzrok ovog određenog zvuka. Ali što mislimo, kad to tvrdimo? Ili mislimo, *da za tim titranjem slijedi taj zvuk, i da za svim sličnim vibracijama slijede slični zvukovi,* ili *da za tom vibracijom slijedi taj zvuk, i da, kad se pojavi jedno, duh preduhitri osjetila i neposredno oblikuje ideju drugoga.* Odnos između uzroka i posljedice možemo promatrati u bilo kojem od ta dva aspekta, ali izvan njih nemamo nikakve ideje o njemu.

Da rekapituliramo razmatranja ovog odjeljka. Svaka ideja je kopija nekog prethodnog utiska ili osjećaja, i gdje ne možemo naći nikakva utiska, možemo biti sigurni da nema ni ideje. U svim pojedinačnim slučajevima djelovanja tijela ili duha nema ničega, što bi proizvelo ikakav utisak, pa prema tome ne može niti izazvati nikakvu ideju snage ili nužne veze. Ali kada se pojave mnogi jednoobrazni primjeri, i za istim predmetom uvijek slijedi isti događaj, tada počinjemo gajiti pojam uzroka i veze. Tada osjećamo jedan nov osjećaj ili utisak, naime navikom stečenu vezu u misli ili mašti između jednog predmeta i njegova običnog pratioca, i taj osjećaj je izvor ideje, koju tražimo. Jer kako ta ideja nastaje iz većeg broja sličnih slučajeva, a ne iz bilo kog pojedinog slučaja, ona

mora nastati iz one okolnosti, u kojoj se broj slučajeva razlikuje od svakog pojedinog slučaja. Ali ta uobičajena veza ili prijelaz mašte je jedina okolnost, u kojoj se oni razlikuju. U svim drugim pojedinostima oni su slični. Prvi slučaj kretanja prenesenog sudarom dviju biljarskih kugala, koji smo vidjeli (da se vratimo na tu očiglednu ilustraciju) posve je sličan svakom slučaju, koji nam se može dogoditi sada, a jedina razlika je u tome, da ranije nismo mogli izvesti jedan događaj iz drugoga, što možemo uraditi sada, poslije tako dugotrajnog jednoobraznog iskustva. Ne znam da li će čitalac lako shvatiti to zaključivanje. Bojim se, da bi ono postalo još nejasnije i zamršenije, kad bih govorio opširnije, ili kad bih predmet osvijetlio sa još više strana. U svim apstraktnim rasuđivanjima ima jedno gledište, s kojim ćemo, ako ga sretno pogodimo, otići dalje prema objašnjenju predmeta nego sa svom rječitošću i bogatstvom izražavanja u svijetu. Trebalo bi nastojati doći do tog gledišta, a cvijeće retorike rezervirati za predmete, koji su prikladniji za to.

NAPOMENA

U ovoj knjizi nastojali smo da što potpunije prikažemo u prvom redu spoznajnoteorijsko-ontološku a zatim socijalno-političku problematiku. Zato su etička i ostala pitanja, koja su se također mnogo obrađivala u engleskoj filozofiji XVII. i XVIII. vijeka, morala biti samo ukratko spomenuta.

Odlomak iz Bacona preveo je *Martin Petančić*, a odlomke iz Hobbesa, Locka, Berkeleya i Humea — *Branko Petrović*.

G. P.

DODATAK

GAJO PETROVIĆ

DVIJE RASPRAVE

ZNANJE I MNIJENJE U FILOZOFIJI JOHNA LOCKEA

Iz 19. vijeka naslijedili smo shemu, koja jednostavno i naizgled prihvatljivo prikazuje bitno događanje u evropskoj filozofiji od 16. do 18. vijeka. Glavna je odlika novovjeke filozofije, kaže shema, u njenom gnoseološkom karakteru, a s ovog gledišta grana se ona u dva protivnička pravca: kontinentalne racionaliste i engleske empiriste. Dok prvi veličaju razum kao jedini izvor spoznaje, drugi neumorno uvjeravaju da sva spoznaja proistječe iz iskustva. Borba ovih dvaju pravaca ostaje osnova razvoja novovjeke evropske filozofije sve do Kanta, čiji kriticizam predstavlja negaciju ali i originalnu sintezu empirizma i racionalizma.

Kad polazeći od ove sheme pokušavamo da odredimo položaj Johna Lockea[1] u evropskoj filozofiji, ne ostaje nam drugo nego da ga smjestimo među „engleske empiriste".

---

[1] John *Locke* rodio se 29. VIII 1632. u Wringtonu kod Bristola, od oca pravnika, vatrenog puritanca, koji je kao oficir revolucionarne armije sudjelovao u građanskom ratu četrdesetih godina. Školovao se u Westminsteru i na Univerzitetu u Oxfordu, gdje je stekao stepen magistra i postao predavač grčkog jezika, retorike i moralne filozofije. Nakon restauracije Stuarta (1660), u vrijeme oštre borbe između vigovaca i torijevaca, Locke se brzo našao u taboru vigovaca i sprijateljio se s baronom Ashleyjem, kasnijim lordom Shaftesburyjem, jednim od vođa vigovske opozicije. Godine 1667. stupio je u Ashleyjevu službu kao kućni liječnik, odgojitelj najstarijega sina i sekretar i savjetnik samoga barona. Kad je Ashley 1672. postao lord kancelar, Locke je dobio visoku državnu funkciju, a kad je ovaj uskoro zatim pao morao je i Locke napustiti svoj položaj, pa je otišao u Francusku, gdje je proveo četiri godine (1675—1679). Pred naletom reakcije ponovo je

On tada postaje „prijelazni član“ od F. Bacona i Th. Hobbesa ka G. Berkeleyju i D. Humeu, osnivač empirističke spoznajne teorije, čije začetke nalazimo kod Bacona, a krajnje konsekvencije kod Humea.

Međutim, kako je cijela tradicionalna shema samo karikatura razvoja novovjeke evropske filozofije, to je i mjesto koje ona ostavlja Lockeu suviše usko za njegovu filozofiju. Locke nije samo „engleski empirist“ nego i „kontinentalni racionalist“. U većoj mjeri nego Bacon i Hobbes njegovi su preteče Descartes i Gassendi. U ne manjoj mjeri nego Berkeley i Hume njegovi su nastavljači francuski i njemački prosvjetitelji 18. vijeka. S podjednakim pravom s kojim se posmatra kao prijelazni član od Bacona i Hobbesa ka Berkeleyju i Humeu, Lock se može posmatrati i kao prijelazni član od Gassendija i Berniera ka Voltaireu, Condillacu i francuskim materijalistima 18. vijeka, ili od Descartesa i Spinoze ka Leibnizu i Kantu. Lockeova filozofija ne leži uz jedan od puteva novovjeke evropske filozofije; ona stoji na njihovoj najvećoj raskrsnici.

1683. napustio Englesku i sklonio se u Holandiju, gdje je neko vrijeme živio pod lažnim imenom dr Van der Lindena. Iz Holandije se vratio zajedno s novim kraljem Williamom III Oranskim, u vrijeme takozvane „slavne revolucije“ 1688. godine. Zbog zdravstvenih razloga odbio je položaj ambasadora na brandenburškom dvoru, ali je prihvatio neku lakšu državnu funkciju u Londonu. Godine 1691. preselio se na seosko dobro jedne prijateljske porodice nedaleko od Londona, gdje je živio do svoje smrti 28. X 1704. — Glavna Lockeova djela: *Pisma o toleranciji (Letters Concerning Toleration*, 1689—1692), *Dvije rasprave o vladi (Two Treatises of Goverment*, 1690), *Ogled o ljudskom razumu (An Essay Concerning Human Understanding*, 1690), *Neka razmatranja o posljedicama snižavanja kamata i porasta vrijednosti novca (Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and the Raising of the Value of Money*, 1692), *Neke misli o odgoju (Some Thoughts Concerning Education*, 1693), *Razumnost kršćanstva (The Reasonableness of Christianity*, 1695). *O upravljanju razumom (On the Conduct of the Understanding*, objavljeno posmrtno, 1706). — Važniji noviji radovi o Lockeu i o njegovoj filozofiji: R. I. Aaron: *John Locke*, Oxford, 1937 (Second Edition 1955), J. W. Gough: *John Locke 's Political Philosophy*, Oxford 1950. A. Klemmt: *John Locke: Theoretische Philosophie*. Meisenheim/Glan 1952. D. J. O' Connor: *John Locke*, London 1952. J. W. Yolton: *John Locke and the Way of Ideas*, Oxford-London 1956, M. Cranston: *John Locke. A. Biography*, London 1957.

Osnivač spoznajne teorije

U „Poslanici čitaocu", predgovoru svom *Ogledu o ljudskom razumu* Locke priča kako ga je jedna neuspješna diskusija s prijateljima navela na pomisao „da smo možda pošli krivim pravcem — da je prije no što smo i započeli takvo istraživanje trebalo ispitati naše sposobnosti i vidjeti koje stvari naš razum može da rješava, a koje ne može".

Ideja da proučavanje ljudskog razuma treba da prethodi svakoj drugoj njegovoj upotrebi u filozofiji i nauci, da razum treba najprije upotrebiti za ispitivanje svojih vlastitih spoznajnih sposobnosti, predstavlja polaznu ideju Lockeovog glavnog djela.

Precizirajući svoj zadatak Locke na početku *Ogleda* izjavljuje da želi istražiti „porijeklo, izvjesnost i opseg ljudskog znanja, kao i osnove i stepene vjerovanja, mnijenja i saglašavanja." (I, *I*, 2.)[2]

On odmah dodaje da neće ulaziti u fizičko razmatranje duha ni u metafizičke spekulacije o suštini duha i o njegovom odnosu prema tijelu. Bez obzira na to šta je duh sam po sebi, Locke želi proučiti šta nam on može pružiti. „Jednostavnom, historijskom metodom" on želi da otkrije izvore, osnove, stepene i granice naše izvjesne i vjerovatne spoznaje, znanja (knowledge) i mnijenja (opinion)[3].

Ovakvo proučavanje našeg razuma nije samo prijatno nego i neobično korisno. Ako tačno upoznamo granice naših spoznajnih sposobnosti, moći ćemo ih racionalnije upotrebljavati: umjesto da uzalud pokušavamo spoznati ono što nam je principijelno nedostupno, usmjerit ćemo sve snage na ono što nam je dostupno. Ovakvo razgraničenje onoga što se može spoznati od onoga što je nespoznatljivo također će nas čuvati od skepticizma i rezignacije, do čega često dovode neuspješni pokušaji spoznaje nespoznatljivog.

Prije nego što se prihvatimo ma kakvog drugog spoz-

---

[2] Čitaj: John Locke: *Ogled o ljudskom razumu*, I knjiga, I glava, 2. odjeljak. Na isti način citira se Lockeov *Ogled* i u daljem tekstu. Citira se po našem prijevodu (Dv. D. Puhalo, „Kultura" Beograd 1962) upoređenom s originalom.

[3] Sam Locke nema nikakvog zajedničkog naziva za znanje i mnijenje. Mi ćemo oboje nazivati „spoznajom".

najnog zadatka treba da istražimo i tačno utvrdimo šta i kako možemo, a šta i zašto ne možemo spoznati — to je osnovni Lockeov zahtjev. Jasnim postavljanjem ovog zahtjeva i njegovom realizacijom u svom glavnom djelu Locke je postao osnivač spoznajne teorije i spoznajnoteorijske orijentacije u novovjekoj filozofiji.

U historijama filozofije pisanim u 19. i 20. vijeku ponekad se govori o „spoznajnoj teoriji" antičkih i srednjovjekovnih filozofa. Oni koji tako čine polaze od činjenice da se o mogućnosti, izvorima, stepenima i granicama spoznaje raspravljalo već u antici i u srednjem vijeku; pri tome zaboravljaju da su „spoznajnoteorijske" koncepcije ovih filozofa bile sastavni dio njihove ontologije i logike. Spoznajna teorija kao zasebna i fundamentalna disciplina rađa se u novom vijeku: ideju da proučavanje naših spoznajnih sposobnosti može i treba da prethodi svakom drugom filozofskom poduhvatu prvi je šire razvio, obrazložio i pokušao realizirati u jednom zasebnom djelu John Locke; naziv „spoznajna teorija" i nastojanja oko jasne i pregledne sistematizacije spoznajnoteoretske problematike javljaju se tek u 19. vijeku.

Lockeovim prethodnikom u zasnivanju spoznajne teorije ponekad smatraju F. Bacona. Baconova misao da obnova nauka treba da počne stvaranjem nove metode naučnog istraživanja doista je slična Lockeovoj da spoznavanje treba da počne proučavanjem spoznajnih sposobnosti. Ali to ipak nije ista misao. Baconova prešutna pretpostavka, da je pouzdana spoznaja moguća, postala je za Lockea otvoren problem.

Više nego Bacon, Lockeov program spoznajne teorije anticipirao je R. Descartes. Najjasnije taj je program proklamiran u njegovim *Regulama:* „Da ne bismo uvek ostali u neizvesnosti šta je razumu moguće i da razum ne bi delovao slučajno, treba, pre nego što se pripremimo da stvari posebno saznajemo, da smo jednom u životu brižljivo ispitali za koja saznanja je ljudski um sposoban."[4]

Međutim, za razliku od Lockea, Descartes je ovaj program ostvario samo djelomično: *Regule* su ostale ne-

---

[4] R. Dekart: *Praktična i jasna pravila rukovođenja duhom u istraživanju istine.* Preveo dr D. Nedeljković, Srpsko filozofsko društvo, Beograd 1952, str. 115. Up. str. 114. i 116.

dovršene (takve su objavljene tek 1701, pola vijeka nakon Descartesove smrti); *Meditacije* počinju spoznajnoteorijskim razmatranjima, ali ova služe samo kao uvod u ono što je sam Descartes u podnaslovu označio kao glavni zadatak djela: pružanje dokaza za „postojanje boga i različitost čovjekove duše od tijela".

Pretpostavlja se da je Locke za vrijeme svoga boravka u Francuskoj (1675—1679) vidio rukopisni primjerak Descartesovih *Regula*, ali to nije pouzdano utvrđeno. Prva skica Lockeova *Ogleda* potječe iz vremena prije njegovog dolaska u Francusku (iz 1671). Dakle, nemamo nikakvog razloga da ne vjerujemo Lockeu kad kaže da se misao o potrebi proučavanja naših spoznajnih sposobnosti rodila u njemu poslije razgovora s prijateljima. Ali to ništa ne mijenja na činjenici da se ista misao već ranije rodila i izrazila u radovima R. Descartesa. Zasnivajući spoznajnu teoriju Locke je nastavljao Descartesovo djelo.

Ponekad se tvrdi da pravi osnivač spoznajne teorije ipak nije Locke, nego Kant. Locke je, kažu, proučavao samo psihološko porijeklo ljudske spoznaje; problem logičkog porijekla, vrijednosti i granica spoznaje postavio je tek Kant. Međutim, Locke nije proučavao samo porijeklo spoznaje. Već na početku *Ogleda* on najavljuje da će pored porijekla spoznaje istraživati njenu „izvjesnost i opseg", „osnove i stepene", a o svim ovim pitanjima doista i raspravlja u četvrtoj knjizi svoga djela. Zabluda da je *Ogled* posvećen samo porijeklu spoznaje nastala je vjerovatno zato što problem porijekla dominira u prve dvije, dosad najčitanije, knjige *Ogleda*. Francuski prosvjetitelji 18. vijeka toliko su se oduševili Lockeovim učenjem o porijeklu ideja, da do glavnog dijela njegovog *Ogleda* nisu ni stigli. Glavni dio Lockeovog *Ogleda* nije zainteresirao ni Hegela. U svojim predavanjima o historiji filozofije on opširno govori o prve dvije knjige *Ogleda*, samo za razliku od francuskih materijalista dolazi do zaključka da „ne može biti ničeg površnijeg nego što je ovo (Lockeovo) izvođenje ideja"[5].

---

[5] G. W. F. Hegel: *Sämtliche Werke*. Neunzehnter Band. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Dritter Band, Zweite Auflage, Stuttgart 1941. S. 434.

Nasuprot Hegelu i mladohegelovcima, Marx i Engels u svojoj *Svetoj porodici*, u poznatom odjeljku „Kritička bitka protiv francuskog materijalizma", ističu vrijednost i historijski značaj Lockeove filozofije. Ali navodeći glavno Lockeovo djelo pod karakteristično pogrešnim naslovom „Ogled o *porijeklu* ljudskog razuma", oni kažu da je tu Locke obrazložio „osnovni princip" Bacona i Hobbesa — „porijeklo znanja i ideja iz osjetnog svijeta"[6].

Treća i četvrta knjiga Lockeova *Ogleda* „otkrivene" su u drugoj polovini 19. vijeka. Međutim, još uvijek se može čuti mišljenje da je u Lockeovom *Ogledu* riječ o psihološkom, a ne o logičko-gnoseološkom problemu spoznaje, da njega zanima na koji način ljudi faktično dolaze do svojih spoznaja, a ne iz kojeg izvora njihova spoznaja crpe svoje pravo na važenje. Psihološko i spoznajnoteorijsko proučavanje doista se prepliću u prve dvije knjige *Ogleda;* četvrta knjiga jasno pokazuje da tu nije riječ o psihologiji spoznaje, nego o spoznajnoj teoriji.

Locke kao osnivač spoznajne teorije ne pripada samo historiji engleske filozofije; kao takav on je nastavljač Descartesov i preteča Kantov.

Od Lockea i Kanta do naših dana mišljenja o vrijednosti spoznajne teorije i spoznajnoteorijske orijentacije u filozofiji stalno su se mijenjala. Ideja da prije no što počnemo spoznavati moramo ispitati samu moć spoznavanja Hegela je podsjećala na „mudru predostrožnost" onog skolastičara koji je htio da nauči plivati prije nego što skoči u vodu. Za novokantovce spoznajna teorija je osnovna filozofska disciplina. Za Martina Heideggera spoznajni problem uopće ne postoji; suvremeni engleski filo-

---

[6] K. Marx — F. Engels: *Werke*. Band 2. Dietz Verlag. Berlin 1958. S. 136. — Uzgred rečeno, za žaljenje je što ovaj neobično zanimljivi odjeljak *Svete porodice*, koji se vrlo često citira, do danas nije dovoljno proučen. U primjedbi na kraju odjeljka Marx i Engels primjećuju: „Veza francuskog materijalizma s Descartesom i Lockeom i suprotnost filozofije 18. vijeka prema metafizici 17. vijeka opširno su prikazani u većini novijih *francuskih* historija filozofije. Mi smo ovdje imali, nasuprot kritičkoj kritici, samo da ponovimo poznato." (Op. cit., str. 140.) Bilo bi zanimljivo ispitati na koje su se francuske historije filozofije oslanjali Marx i Engels pišući ovaj odjeljak, da li su u njemu doista samo ponavljali poznato i koliko su ocjene koje se tu sadrže tačne.

zofi tim se problemom neobično intenzivno bave. Među marksistima mišljenja su podijeljena. Po našem mišljenju, već Lockeov *Ogled* uvjerljivo pokazuje da je „čista" spoznajna teorija slobodna od ontoloških pretpostavki nemoguća. Ali fantastične spekulacije dogmatske metafizike i prije i poslije Lockea uvjeravaju nas da je spoznajnoteorijska refleksija nužan sastavni dio svake kritične filozofije.

Reprezentativna teorija ideja

Razvijajući svoju spoznajnoteorijsku koncepciju Locke kao i Descartes polazi od pretpostavke da mi, doduše, spoznajemo stvarnost koja postoji nezavisno od nas, ali da je ne spoznajemo neposredno nego samo posredstvom „ideja".

Descartes je smatrao da „nikakvu spoznaju o onome što je izvan mene ne mogu imati drukčije nego posredstvom ideja, koje imam u sebi"[7]. Lockeovo mišljenje posve je isto: „Očigledno je da duh ne spoznaje stvari neposredno, nego samo posredstvom ideja koje ima o njima." (IV, *IV*, 3. Uporedi: IV, *I*, 1 i IV, *XXI*, 4.)

Pojam ideje jedan je od ključnih pojmova Descartesove i Lockeove filozofije, kao i cjelokupne evropske filozofije 17. vijeka. Lockeovo određenje ovog pojma uglavnom se slaže s Descartesovim. Za Descartesa je ideja „sve ono što moj duh neposredno shvaća", odnosno „sve što je u našem duhu kada nešto mislimo, bez obzira na to na koji to način mislimo"[8].

Locke izjavljuje da on riječju „ideja" naziva „sve što duh opaža u sebi, ili što je neposredno predmet opažanja, misli ili razuma". (II, *VIII*, 8. Uporedi: I, *I*, 8. i II, *I*, 1.)

Ideje su dakle za Lockea neposredan predmet svih naših spoznajnih akata i ujedno sredstvo za spoznaju stvari koje postoje nezavisno od tih akata. One u našem duhu predstavljaju (reprezentiraju) ono što postoji izvan duha.

---

[7] *La correspondence de Descartes dans les inédits*, Paris 1893, III, p. 474.

[8] Op. cit., III. p. 392.

Lockeovoj koncepciji ideja činjeni su različiti prigovori, opravdani i neopravdani.

Među neopravdanima na prvo mjesto treba staviti onaj kcji kaže da je Locke nekonsekventan, jer pod idejom misli čas predmet, a čas sam akt mišljenja. Ova tvrdnja potkrepljuje se time što on kao posebnu vrstu ideja navodi ideje refleksije, a ove očito nisu predmet nego radnje duha. Međutim, nije teško vidjeti da Locke razlikuje ideje refleksije kao ideje o radnjama našeg duha i od onih radnji duha na koje se te ideje odnose i od onih duhovnih radnji koje imaju te ideje za svoj predmet. Kao što duh ne opaža neposredno spoljašnje predmete, tako on, bar prema onom shvaćanju koje u *Ogledu* dominira, ne opaža neposredno ni svoje vlastite radnje. To znači da treba razlikovati, na primjer, opažanje, ideju opažanja i mišljenje o ideji opažanja. Prvo je radnja duha, drugo ideja o toj radnji, treće radnja duha usmjerena na ideju jedne duhovne radnje.

Druga je primjedba, koja se često čuje, da Locke suviše široko shvaća riječ „ideja“. Ideja je za njega predmet svih duhovnih radnji cd osjetnog opažanja do najapstraktnijeg mišljenja. Međutim, očito je da predmet osjetnog opažanja i predmet apstraktnog mišljenja ne može biti isti. Ovaj prigovor bio bi opravdan kada bi Locke tvrdio da su sve ideje istovrsne. Ali on smatra da postoji mnogo različitih vrsta ideja. Prema tome, ako Locke tvrdi da je predmet svakog duhovnog akta neka ideja, to još ne znači da svi duhovni akti imaju sasvim isti predmet.

Mnogo su ozbiljnije neke druge teškcće, koje proistječu iz definicije pojma „ideje“.

Prije svega, nameće se pitanje gdje i kako postoje te „ideje“ koje su predmet duha. Sam Locke izričito tvrdi da su one „u duhu“. Međutim, nije lako shvatiti kako nešto što samo nije duh može biti „u duhu“ i kako, s druge strane, ono što je „u duhu“ može istovremeno biti „predmet duha“.

Još je teže pitanje kako pomoću ideja, koje su u našem duhu, možemo spoznati stvari koje su izvan duha. Ako su duhu neposredno dostupne samo njegove vlastite ideje, kako on može znati da pored ideja postoje i neke

stvari i da su naše ideje adekvatne tim stvarima? Ova teškoća provlači se kroz cijelo Lockeovo djelo i o njoj ćemo još imati prilike da govorimo.

Semiotika

Smatrajući da razum neposredno opaža samo svoje vlastite ideje, Locke definira znanje kao opažanje, a mnijenje kao pretpostavljanje slaganja ili neslaganja među našim idejama.

Iz ovih definicija znanja i mnijenja proizlazi da spoznaja ne mora nužno biti izražena riječima. Ali ideje koje nisu izražene riječima dostupne su samo onome u čijem se duhu nalaze. Sve su čovjekove misli „u njegovim grudima, nevidljive, skrivene od drugih". (III, *II*, 1.)

Međutim, čovjek ne može postojati izvan društva, a društvo ne može postojati ako nema mogućnosti komunikacije među ljudima. Kao sredstvo za bilježenje svojih misli i za njihovo saopćavanje drugim ljudima, kao „veliki instrument i zajedničku vezu društva" bog je ljudima dao jezik. Jezik se sastoji od riječi, a riječi su čulni znakovi za ideje, znakovi koji nam služe „za prenošenje naših misli drugima, kao i za njihovo bilježenje radi vlastite upotrebe". (IV, *XXI*, 4.)

Naša spoznaja teorijski je nezavisna od jezika, ali njeno održavanje i saopćavanje nemoguće je bez jezika. Ili, malo slobodnije: pojedinačne spoznaje kao „privatno vlasništvo" pojedinaca moguće su i bez riječi, spoznaja kao zajedničko dobro i društveni razvojni proces moguća je samo pomoću riječi.

Spoznaja je dakle bitno zavisna od dviju vrsta znakova: ideja i riječi. Ideje su znakovi za predmete, riječi su znakovi za ideje. Proučavanje obiju vrsta znakova zadatak je nauke o znacima, semiotike (εημειωτικη).

Svoje shvaćanje o semiotici i njenom mjestu u sistemu nauka Locke je ukratko izložio u posljednjoj glavi *Ogleda*. Sve što ulazi u djelokrug ljudskog razuma on ovdje dijeli u tri dijela: 1) „priroda stvari kakve su same po sebi, njihovi odnosi i njihov način djelovanja", 2) „ono

što sam čovjek kao razumno biće slobodne volje treba da čini da bi postigao neki cilj, naročito sreću" i 3) „načini i sredstva kojima se postiže i prenosi znanje prvog i drugog". U skladu s time sve se nauke dijele na tri glavne grupe: 1) „fizika" ili „prirodna filozofija", 2) „praktika", čija je najznačajnija grana „etika" i 3) „semiotika" ili „logika". Cilj je fizike postizanje spekulativne (teorijske) istine o svemu štc postoji, cilj je praktike ispravno djelovanje. Treća grana (semiotika ili logika) bavi se „proučavanjem prirode znakova, koje duh upotrebljava radi razumijevanja stvari ili prenošenja znanja drugima". (IV, *XXI*, 4.) Semiotika je dakle nauka o idejama i riječima kao instrumentima spoznaje. Semiotika nije samo novo ime za logiku, to je ime za nov logički program čije ostvarenje treba da donese „drukčiju logiku i kritiku nego što su one koje smo do sada poznavali". (IV, *XXI*, 4.)

Govoreći o semiotici Locke ne kaže ništa eksplicite o odnosu između semiotike i onog istraživanja o znanju i Mnijenju kojim se on bavi u svom *Ogledu*. Zato bi se moglo pitati da li istraživanja sadržana u *Ogledu* treba posmatrati samo kao prethodna kritička istraživanja koja se ne mogu smjestiti u njegovu klasifikaciju nauka, ili ona, naprotiv, potpuno ili većim dijelom pripadaju u područje semiotike.

Zadatak *Ogleda*, kako je formuliran u prvoj glavi prve knjige, na prvi se pogled mnogo razlikuje od zadatka semiotike kako je ocrtan u posljednjoj glavi četvrte knjige. Ali bliže razmatranje ovih glava kao i cijelog *Ogleda* upućuje na zaključak da se program semiotike u velikoj mjeri, a možda i potpuno, poklapa s programom *Ogleda*. Locke je pred sebe postavio zadatak da istraži porijeklo, izvjesnost, stepene i opseg ljudske spoznaje. Međutim, spoznaja je za njega opažanje ili pretpostavljanje određenih odnosa među znakovima za stvari, idejama, a svoje društveno postojanje ona dobiva kada je izražena znakovima za ideje — riječima. Proučavanje spoznaje zato je nužno proučavanje znakova. Drugim riječima: spoznajna teorija nužno je bar jednim dijelom semiotika.

Glava „O podjeli nauke" nekima se čini nepovezana s osnovnim tekstom *Ogleda*, naknadno dolijepljena bez

vidljivog razloga. U stvari, nije teško vidjeti da ona ima svoj smisao; njen je zadatak da za naprijed izvršeno ispitivanje znakova pronađe određeno mjesto u sistemu nauka.

Određujući mjesto semiotike u sistemu nauka Locke ne daje neku posve novu klasifikaciju nauka. On usvaja tradicionalnu podjelu nauka na fiziku, etiku i logiku, samo traži da na mjesto sholastičke logike stupi nova logika — semiotika.

U naše vrijeme američki filozof C. W. Morris razvio je opću nauku o znakovima, semiotiku, koja proučava međusobne odnose među znakovima (sintaksa), kao i njihov odnos prema onome što označavaju (semantika) i prema onima koji ih upotrebljavaju (pragmatika). Shvaćanje logike kao semiotike eksplicite zastupa i R. Carnap; implicite ono je pretpostavka cjelokupne simboličke logike.

Morrisova i Carnapova semiotika djelomično je ostvarenje, a djelomično negacija Lockeovog programa. Formalizam, koji je odbijao Lockea od sholastičke logike, jedna je od osnovnih karakteristika simboličke logike.

Na Lockeovu zamisao nove logike pozivaju se i protivnici savremenog logičkog formalizma, predstavnici Oxfordske škole običnog jezika. Na čelu svog programskog zbornika oni su kao moto stavili Lockeove riječi da bi proučavanje ideja i riječi moglo pružiti „drugačiju logiku i kritiku", a u uvodnom članku eksplicite se proglašuju za realizatore Lockeovog predviđanja.[9] Međutim, svojim kultom običnog jezika oni su se, u drugom pravcu, također udaljili od Lockea.

Kritika teorije urođenih ideja

Prvu knjigu svoga *Ogleda* Locke je posvetio kritici teorije urođenih ideja i principa. Suština je ove teorije, po Lockeu, u tvrdnji da u razumu postoje neki urođeni pojmovi i principi, spekulativni i praktični, koji su u čo-

[9] *Logic and Language. Essays.* First Series. Edited by A. Flew Oxford 1955, p. 1.

vjekovu dušu utisnuti pri njenom postanku i koje ona donosi sa sobom na svijet.

Glavni je argument pristalica ove teorije što ima nekih spekulativnih i praktičnih principa s kojima se slažu svi ljudi, kao što ima i nekih ideja koje nalazimo kod svih.

Po Lockeovom mišljenju ovaj je argument potpuno neodrživ. Opće slaganje o izvjesnim principima, čak i kad bi postojalo, ne bi dokazivalo njihovu urođenost; međutim, što je još gore, takvog općeg slaganja nema. Ne postoje nikakvi spekulativni ni praktični principi koji bi bili općeprihvaćeni niti ima takvih ideja koje bi bile svojstvene svim ljudima. To znači da nema nikakvih urođenih ideja ni principa.

Pristalice urođenih ideja i principa potkrepljuju svoj glavni argument nizom pomoćnih argumenata i objašnjenja. Međutim, svi ti dopunski argumenti i objašnjenja, po Lockeu, ili ne dodaju ništa glavnom argumentu ili znače implicite napuštanje teorije koju bi trebalo da podupru. Kada se, na primjer, kaže da urođene ideje postoje u duhu najprije neopažene, a zatim ih u jednom trenutku duh počinje opažati, onda se time briše razlika između urođenih i stečenih ideja i cijela teorija urođenih ideja gubi svoj smisao.

Često se raspravljalo o tome protiv koga je bila uperena Lockeova kritika teorije urođenih ideja i principa. Kao pristalicu ove teorije on poimence navodi jedino lorda Herberta of Cherburyja (1581—1648), autora knjige *De veritate*. Međutim, Locke jasno kaže (u I, *III*, 15) da mu je Herbertova knjiga došla do ruku kad je glavni dio njegove kritike urođenih ideja već bio napisan. Odjeljak o Herbertu predstavlja naknadni umetak. Pitanje je na koga se odnosi glavni dio Lockeove kritike, dio u kojem on kritizira ono što „*se* govori“ ili što „neki“ tvrde.

Do druge polovine 19. vijeka općenito se smatralo da je glavni dio Lockeove kritike uperen protiv Descartesa i kartezijanaca. Ovo mišljenje nalazimo, među ostalim, kod najznačajnijeg kritičara njegovog *Ogleda* G. W. F. Leibniza, i kod najzaslužnijeg širitelja njegovih ideja u Francuskoj — Voltairea. Lockeovu kritiku urođenih ide-

ja i cio njegov *Ogled* Leibniz posmatra kao nastavak Gassendijeve kritike Descartesa.

U drugoj polovini 19. vijeka, kada su otkriveni „racionalistički elementi" u Lockeovoj filozofiji, neki su počeli tvrditi da Lockeova kritika nije bila uperena protiv Descartesa, nego djelomično protiv sholastičara, a djelomično protiv engleskih filozofa, Lockeovih suvremenika. Tako G. Geil, autor rada *O Lockeovoj zavisnosti od Descartesa* (1887) smatra da se Lockeova kritika urođenih teorijskih principa odnosi na kembričske platoničare Ralpha Cudwortha i Henryja Moorea, a kritika urođenih praktičkih principa na Herberta of Cherburyja.

Nekima se činilo da Lockeova opširna kritika nije mogla biti uperena protiv tako beznačajnih protivnika, pa su zaključili da pravi smisao Lockeove kritike urođenih ideja nije u kritici tuđih shvaćanja, nego u raščišćavanju tla za tezu o iskustvenom porijeklu spoznaje. Tako E. Cassirer kaže da „sistem urođenih ideja koji Locke ima pred očima, u svojim pojedinostima nije historijska realnost, nego jedna polemička konstrukcija, koja mu je potrebna kao objašnjenje i suprotnost vlastitih pogleda"[10].

Ovakvo shvaćanje u novije je vrijeme osporio Richard Aaron. On tvrdi da Locke nije rasipao municiju pucajući na imaginarne oponente, nego da je ciljao u prvom redu na Descartesa i kartezijance, a zatim i na „različite engleske mislioce i profesore, moraliste i teologe svoga vremena, koji su se, premda nisu bili direktni sljedbenici Descartesa, slagali s njim zastupajući teoriju urođenih ideja"[11].

J. W. Yolton također misli da je Lockeova kritika bila uperena protiv stvarnih protivnika, ali smatra da se ona odnosila u prvom redu na engleske filozofe kao što su Hale, Carpenter, Stillingfleet, South, More.

Oni koji tvrde da se Lockeova kritika urođenih ideja ne odnosi na Descartesa nego na kembričske platoničare, podsjećaju da je „opće slaganje", protiv kojeg polemi-

---

[10] E. Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Zweiter Band, Berlin 1911, S. 230—231.

[11] R. J. Aaron: *John Locke*, Second Edition, Oxford 1955, p. 89.

zira Locke, bilo glavni argument ovih drugih. Descartes se njim ne služi, jer urođene ideje za njega nisu ideje koje su uvijek aktivno date u čovjekovom duhu, nego one koje duh može sam proizvesti.

Ako se pažljivo razmotri Lockeova kritika urođenih ideja, vidi se da je ona usmjerena i protiv Descartesa. Locke odbacuje pretpostavku pristalica urođenih ideja i principa da je opće slaganje o izvjesnim principima *dovoljan* uslov njihove urođenosti ali smatra da je opće slaganje o tim principima *nužan* uslov njihove urođenosti.[12] Zato argumenti koji pokazuju da nema „općeg slaganja" ni o kakvim principima i da nema nikakvih ideja koje bi bile svojstvene svim ljudima, po njegovu mišljenju, potpuno obaraju svaku teoriju urođenih ideja i principa.

U Lockeovoj kritici urođenih ideja i principa stalno se preplići dvije niti: dokazivanje da nema nikakvih ideja ni principa koji bi bili zajednički svim ljudima, i dokazivanje da nema smisla nazivati „urođenim" ideje ili principe koji stvarno nisu zajednički svim ljudima. Nazivati „urođenim" one ideje i principe koji čovjekovom duhu nisu uvijek prisutni, ali ih ovaj može steći, znači brisati razliku između urođenih i neurođenih ideja, lišavati smisla pojam „urođenog"

Dok prva nit Lockeove argumentacije prolazi mimo Descartesa, druga je uperena također protiv Descartesa i kartezijanaca.

Da se u to uvjerimo, dovoljno je da uporedimo neka Descartesova objašnjenja pojma „urođene ideje" s Lockeovom kritikom teorije urođenih ideja. Navest ćemo samo nekoliko kraćih odlomaka.

Descartes (odgovarajući na Hobbesove primjedbe): „Ako tvrdimo da nam je neka ideja urođena, pod time ne mislimo da je mi uvijek opažamo — na taj način uopće ne bi bilo nikakve urođene ideje — nego samo da u samima sebi imamo sposobnost da je izazovemo."[13]

---

[12] „Ja se slažem s braniocima urođenih principa u tome da ti principi, ako su urođeni, moraju uživati opću saglasnost." (I, *II*, 24.)

[13] R. Descartes: *Meditationes de Prima Philosophia.*

Locke: „Reći da je neki pojam utisnut u duh, a u isto vrijeme reći da duh to ne zna i da to nikad nije zapazio, znači pretvoriti taj pojam u ništa."

Descartes (odgovarajući na Regiusovu primjedbu da duhu nisu potrebne nikakve urođene ideje ni principi, nego da mu je dovoljna njegova vlastita sposobnost mišljenja): „Kako izgleda, on se razlikuje od mene samo po riječima. Ako on, naime, kaže da duhu nisu potrebne nikakve urođene ideje ni pojmovi ni principi, i ako mu pri tome pripisuje sposobnost mišljenja, tj. jednu prirodnu ili urođenu sposobnost, onda on na djelu tvrdi sasvim isto što i ja, samo to poriče na riječima. Jer ja nisam nikad pismeno ni usmeno rekao nešto o tome da duh treba takve urođene ideje koje bi bile nešto različito od njegove sposobnosti mišljenja."[14]

Locke: „Sposobnost je, kažu oni, urođena, a znanje je stečeno. Ali čemu onda tolika borba za neka urođena načela?" (I, *II*, 5.)

Lockeova kritika urođenih ideja odnosi se dakle ne samo na Herberta i kembričske platoničare nego i na Descartesa. Teoriju urođenih ideja, koju kritizira, on je uzeo djelomično od Descartesa, a djelomično od kembričskih platoničara; neke od pomoćnih argumenata za njihovu tezu vjerojatno je sam dodao. Posmatrana kao cjelina, ova teorija urođenih ideja nije identična ni s jednom historijski datom teorijom. U svom konkretnom obliku ona je „polemička konstrukcija" koja je Lockeu bila potrebna kao suprotnost vlastitim pogledima.

Međutim, ta polemička konstrukcija nije sagrađena proizvoljno. Ona u sebi sadrži osnovne elemente tada presudnih teorija urođenih ideja — francuske (kartezijanske) i engleske (neoplatoničke).

Da li u njoj ima više kartezijanskih ili platoničkih elemenata nije od bitnog značaja. U svakom slučaju da teoriju urođenih ideja nije zastupao tako eminentan mislilac kao Descartes, Locke se vjerojatno ne bi toliko trudio da pobije kembričske platoničare i Herberta.

---

[14] R. Descartes: *Philosophische Werke*, Dritte Abteilung. Dritte Auflage. Leipzig 1908, S. 292.

Došavši do zaključka da u duhu nema nikakvih urođenih principa ni ideja, da je on prvobitno neispisani bijeli list papira, Locke prirodno postavlja pitanje odakle duhu sve one ideje koje, kako vidimo, posjeduje.

Descartes je sve ideje podijelio na tri vrste: „urođene", „pridošle spolja" i „napravljene" ili „izmišljene". Ako od ove tri vrste odbacimo „urođene", ostaju nam još uvijek ideje dobivene spolja i one koje smo sami napravili ili izmislili.

Suprotstavljanje ovih dviju vrsta ideja kritizirao je već Gassendi. Descartesove „napravljene" ili „izmišljene" ideje (na primjer ideja „sirene" ili ideja „hipogrifa"), po Gassendiju, nisu napravljene ni iz čega. Duh ih pravi tako da sastavlja, proširuje i uporeduje ideje koje su dobivene spolja. Prema tome, sve ideje potječu u krajnjoj liniji spolja, samo su neke od njih jednostavne, a neke složene.

Kao i Gassendi, Locke smatra da naš razum ne može ni od čega stvarati ideje, da sve ideje u krajnjoj liniji potječu iz jednog izvora, iz iskustva. Poput Gassendija, i Locke tvrdi da se sve ideje mogu podijeliti na jednostavne i složene. Međutim, za razliku od Gassendija, on smatra da se iskustvo ne može identificirati sa osjetnim iskustvom, s primanjem ideja spolja. Iskustvo, koje predstavlja jedini izvor ideja, sâmo je podvojeno na unutrašnje i spoljašnje.

Lockeova teza da sve ideje potječu u krajnjoj liniji iz iskustva često se uzima kao dokaz da je on „jednostrani empirist" ili „senzualist" koji potpuno previđa ulogu razuma u spoznaji. Ako izbliže razmotrimo njegovo učenje, vidjet ćemo da to nije tačno.

U Lockeovoj podjeli iskustva na spoljašnje (senzacija ili osjet) i unutrašnje (refleksija ili samoopažanje)[15] kriju se brojne teškoće.

---

[15] Lockeov termin „reflexion" bilo bi pogrešno prevesti našim „razmišljanje", jer on kod Lockea (kao ni kod Spinoze i Leibniza) nema ono značenje u kojem ga upotrebljava većina filozofa 19. i 20. vijeka. Lockeova „refleksija" nije diskurzivna djelatnost razuma, kojom on prelazi od jedne misli k drugoj, nego jedna od dvije vrste *opažanja* ideja, ona vrsta kojom opažamo ideje o rad-

Ono što Locke kaže o razlici između unutrašnjeg i spoljašnjeg iskustva svodi se uglavnom na to da se ideje koje stječemo preko spoljašnjeg iskustva odnose na spoljašnje stvari, a one što ih stječemo preko unutrašnjeg iskustva na radnje našeg duha. To znači da razlika između spoljašnjeg i unutrašnjeg iskustva ne počiva na nekim unutrašnjim karakteristikama samog iskustva, nego na karakteristikama onoga što spoznajemo posredstvom iskustva. Izlazi da razlika između dviju vrsta iskustva leži izvan iskustva.

Nejasno je također da li su unutrašnje i spoljašnje iskustvo međusobno nezavisni ili je spoljašnje iskustvo nužna pretpostavka unutrašnjega. Tamo gdje daje svoja osnovna objašnjenja senzacije i refleksije Locke ih stavlja naporedo kao dva posebna, samostalna i jednako vrijedna izvora spoznaje. Međutim, kad govori o vremenskom slijedu, kojim razum dolazi do jednostavnih ideja, on kaže da čovjek u svom razvoju najprije stječe ideje senzacije, a zatim ideje refleksije. Da li to znači da je refleksija na neki način zavisna od senzacije, do koje granice ide njena zavisnost i u čemu je njena samostalnost, Locke nije bliže objasnio.

Ipak, uprkos svojim nejasnoćama, Lockeovo učenje o iskustvu prilično jasno pokazuje da on nije „senzualist" kakvim ga ponekad smatraju. Njegovo „iskustvo" ne svodi se na osjete.

Svakako je tačnije kad se kaže da je Locke empirist, ali je neoprezno kad se tvrdi da je on radikalni empirist i kad mu se pripisuje teza da je iskustvo izvor sve spoznaje.

Teza da sve *ideje* potječu iz iskustva ne smije se brkati s tezom da sva spoznaja izvire iz iskustva. Prvu tezu Locke doista zastupa i detaljno obrazlaže u drugoj knjizi svoga *Ogleda*, druga teza protivurječi onom shvaćanju spoznaje koje leže u osnovi cijelog *Ogleda*, a najpotpunije je izloženo u četvrtoj knjizi.

---

njama svoga duha. Neki savremeni engleski autori, pišući o Lockeu, „prevode" njegov izraz „reflexion" modernim „introspection". Mislim da to nije najsretnije, jer se pod „introspekcijom" obično misli planski primjenjivana psihološka metoda.

Porijeklo ideja nije isto što i porijeklo spoznaje, jer ideje same po sebi nisu spoznaja nego materijal spoznaje. Suština je spoznaje u otkrivanju odnosa među idejama, a ovo otkrivanje odnosa djelo je ljudskog razuma. Prema tome, ne može se tvrditi da iz iskustva potječe sva spoznaja; iz iskustva potječe samo materijal spoznaje. Ako Locke u drugoj knjizi *Ogleda* i sam katkada kaže da sva naša spoznaja potječe u krajnjoj liniji iz iskustva, to su očito nebrižljive formulacije, koje su u suprotnosti s cijelom njegovom koncepcijom spoznaje.

S druge strane, pitanje je da li i teza da sve ideje u krajnjoj liniji potječu iz iskustva posve tačno sažima Lockeovo učenje o porijeklu ideja kako je izloženo u drugoj knjizi *Ogleda*. Ovo pitanje tijesno je povezano s pitanjem o podjeli ideja na jednostavne i složene.

Vrste ideja

Prema ulozi koja pri njihovom nastanku pripada razumu i iskustvu, Locke dijeli sve ideje na jednostavne i složene. Jednostavne ideje razum dobiva gotove iz iskustva. Pri njihovom primanju on je pasivan: ne može ih ni stvoriti ni uništiti ni promijeniti kao što ni ogledalo ne može odbiti, izmijeniti ni izbrisati slike koje u njemu proizvode predmeti stavljeni ispred njega. Složene ili kompleksne ideje predstavljaju, naprotiv, rezultat aktivnosti razuma na osnovu jednostavnih ideja: „Kad je razum jednom snabdjeven tim jednostavnim idejama, on je sposoban da ih ponavlja, uspoređuje i povezuje na gotovo bezbroj raznovrsnih načina, i tako pravi po volji nove složene ideje." (II, *II*, 2.)

Ova podjela izgleda na prvi pogled vrlo jednostavna i jasna; ako je pogledamo izbliže, slika se znatno mijenja

Prije svega, Locke ponekad tvrdi da je primajući jednostavne ideje razum „potpuno" (wholly) ili „samo" (only, merely) pasivan, dok ponekad kaže da je razum pri tome pasivan „najvećim dijelom" (for the most part). Karakterističan je u tome pogledu 25. odjeljak pete glave druge knjige, gdje se u naslovu kaže jedno, a u tekstu drugo. Ovu nesaglasnost neki (na primjer Aaron) objaš-

njavaju tako što je i pasivno primanje izvjesna aktivnost. Pasivno primajući gotove jednostavne ideje razum nije potpuno pasivan zato što je i to primanje neka aktivnost. Ali on je potpuno pasivan u tom smislu što on sam ništa ne stvara.

Mislim da je ovo objašnjenje suviše jednostavno, da bi ogradu „najvećim dijelom" trebalo shvatiti ozbiljnije, kao izraz Lockeove tendencije da naknadno korigira svoju prvobitnu tezu o potpunoj pasivnosti. Ova tendencija jasnije je došla do izražaja u devetoj glavi druge knjige, koja je posvećena opažaju. Dok je naprijed tvrdio da razum kao ni ogledalo ne može ni odbiti, promijeniti ili uništiti jednostavne ideje koje mu iskustvo pruža, niti sam stvoriti neku novu koje u iskustvu nema, ovdje Locke najednom piše da „ideje koje primamo putem osjeta bivaju u odraslih ljudi često izmijenjene pod utjecajem njihovog rasuđivanja" (II, *IX*. 8) i da napose „naš duh često mijenja ideju dobivenu osjetom u ideju dobivenu rasuđivanjem, tako da prva služi samo da izazove drugu, a da mi to uopće ne primjećujemo". (II, *IX*, 10.)

Lockeova misao kretala se od shvaćanja da je razum opažajući ideje *potpuno* pasivan ka shvaćanju da je on pasivan *najvećim dijelom*. Oba shvaćanja prepliću se u *Ogledu*.

Teže je pitanje koliko se shvaćanje jednostavnih ideja kao onih koje razum potpuno (ili većim dijelom) pasivno prima iz iskustva slaže sa shvaćanjem da su jednostavne ideje „ideje koje nisu sastavljene i koje, prema tome, sadrže u sebi samo jednu jedinstvenu pojavu ili zamisao duha, i ne mogu se rastaviti na različite ideje" (II *II*, 1.)

Prema prvom shvaćanju, jednostavne ideje su one ideje koje su nam neposredno date u iskustvu. Po drugom shvaćanju, to su ideje koje se dalje ne mogu raščlaniti, svojevrsni nedjeljivi „atomi" iskustva.

Da li nam neposredno iskustvo doista pruža skup jednostavnih „atomskih" elemenata, koje razum naknadno kombinira i spaja, ili su ti nedjeljivi atomi rezultat naknadne analize cjelovitih struktura, koje su nam neposredno date?

Locke je u početku bez rezerve prihvatio prvi odgovor, premda je naslućivao njegove teškoće: „Iako su kvaliteti koji djeluju na naša čula u samim stvarima tako sjedinjeni i sliveni da među njima nema odvajanja ni razmaka, ipak je jasno da ideje koje oni proizvode u duhu ulaze preko čula jednostavne i neizmiješane.“ II, *II*, 1.)

„Jasno“ je, dakle, da o „sjedinjenim i slivenim“ kvalitetima dobivamo „jedinstvene i neizmiješane“ ideje!

Ipak u daljem izlaganju Locke ne ostaje posve vjeran tezi da su sve „jednostavne ideje“ doista jednostavne. Tako on piše da se prostor i trajanje s pravom ubrajaju među jednostavne ideje, premda „ni jedna naša posebna ideja o njima nije lišena izvjesne složenosti“; a opravdanje za to nalazi se u tome što su „njihovi dijelovi svi iste vrste i bez primjese ma kakve druge ideje“. (II, *XV*, 9.)

Djelomično napuštanje shvaćanja da su ideje koje su nam neposredno date u iskustvu „atomske“ navelo je Lockea na reviziju svoje prvobitne podjele ideja.

Dok u drugoj glavi druge knjige dijeli sve ideje na jednostavne i složene, on u XII glavi iste knjige daje odjednom drukčiju, kompliciraniju podjelu.

Napomenuvši da su jednostavne ideje one koje razum pasivno prima iz iskustva, Locke ovdje razlikuje tri glavne radnje kojima duh djeluje na jednostavne ideje: 1) „kombiniranje više jednostavnih ideja u jednu složenu“, 2) „dovođenje u vezu dviju ideja, bilo jednostavnih bilo složenih, i postavljanje jedne pored druge, tako da obje vidimo odjedanput, ali ih ne spajamo u jednu“ i 3) apstrakcija ili „odvajanje jedne ideje od svih drugih koje je prate u njenom realnom postojanju“. (II, *XII*, 1.) Kao rezultat prve radnje nastaju kompleksne ili složene ideje, kao rezultat druge — ideje relacije, kao rezultat treće — opće ideje. To znači da se sve ideje ne dijele na dvije nego na četiri osnovne vrste: jednostavne, složene, relacione i opće. Same složene ideje dijele se, kako saznajemo malo dalje, na tri podvrste: moduse, supstancije i relacije. (II, *XII*, 3.)

Ova podjela ideja sadržana u XII glavi ne zbunjuje samo zbog toga što se ne slaže s dihotomijom na početku druge glave nego i zbog toga što se ideje relacije pojav-

ljuju u njoj dvaput: prvi put kao jedna od četiri osnovne vrste ideja, drugi put kao jedna od tri podvrste složenih ideja. Rješenje ove zagonetke uzaludno je tražiti u samom tekstu četvrtog izdanja Lockeovog *Ogleda* (to je tekst po kojem je rađen srpskohrvatski prijevod); ono se lako nalazi ako uporedimo prvo i četvrto izdanje. Upoređivanje pokazuje da je u prvi odjeljak XII glave naknadno umetnut tekst gdje se uz jednostavne ideje, kao posebne osnovne vrste ideja, navode složene ideje, ideje relacije i opće ideje.

Locke je dakle prvobitno dijelio sve ideje na „jednostavne“ i „složene“, a složene na tri podvrste (moduse, supstancije i relacije). U skladu s ovom podjelom napisana je i cijela druga knjiga *Ogleda:* jednostavnim idejama posvećene su glave II — XI, složenim idejama glave XII — XXVIII (modusima glave XII — XXII, supstancijama glave XXIII — XXIV, relacijama XXV — XXVIII).

Kasnije je Locke došao do zaključka da ideje relacije nisu podvrsta složenih, jer u njima, kako se kaže u već citiranom umetku, postavljamo dvije ideje jednu pored druge, „tako da obje vidimo odjedanput, *ali ih ne spajamo u jednu*“. (Potcrtao — *G. P.)*

S druge strane, naknadna istraživanja o riječima, sadržana u trećoj knjizi *Ogleda*, uvjerila su Lockea u potrebu priznanja općih ideja. Razmatrajući njihov odnos prema složenim idejama zaključio je da ni one nisu složene, jer se njima ne kombinira više ideja u jednu nego se, naprotiv, vrši „odvajanje jedne ideje od svih drugih koje je prate u njenom realnom postojanju“.

Tako je Locke u umetku u IV izdanje *Ogleda* uz jednostavne i složene ideje kao zasebne vrste priznao ideje relacije i opće ideje.

Ako su ideje relacije zasebna vrsta ideja, onda kao podvrste složenih ideja mogu ostati samo ideje modusa i supstancija. Međutim, Locke nije sav ostali tekst svoje knjige doveo u sklad s naknadnim umetkom. Tako se ideje relacije u tekstu i dalje označuju također kao podvrste složenih ideja, a opće ideje nisu u drugoj knjizi dobile ono mjesto koje bi im kao jednoj od četiri glavne vrste ideja pripadalo.

Možemo, dakle, reći da je Locke od koncepcije prema kojoj razum iz iskustva prima atomske ideje i od njih komponira složene evoluirao ka koncepciji prema kojoj iskustvo nije ograničeno samo na pružanje atomskih ideja niti razum samo na njihovo sastavljanje. Ali on je trajno ostao vjeran shvaćanju da razum u svim svojim djelatnostima mora polaziti od materijala koji mu pruža iskustvo. Drugim riječima, u pitanju o porijeklu materijala spoznaje Locke je trajno bio empirist, samo je kasnije svoj empirizam djelomično oslobodio od „atomizma" ili „kompozicionalizma" s kojim je onaj prvobitno bio stopljen.

Napuštajući kompozicionalizam, Locke je do kraja zadržao kompozicionalističku terminologiju. Tako je došao do paradoksalne teze da je jednostavna svaka ideja koju razum neposredno prima iz iskustva, bez obzira na to da li je ona stvarno jednostavna ili složena.

Ako kažemo da je Locke u pitanju o porijeklu materijala spoznaje bio trajno empirist ne želimo reći da njegova teza o porijeklu svih ideja iz iskustva posve adekvatno rezimira njegovo učenje o porijeklu ideja. Složene, relacione i opće ideje nastaju djelatnošću razuma na osnovu ideja koje su dobivene iz iskustva. Zato bi bilo tačnije reći da sve ideje, osim jednostavnih, potječu iz iskustva i razuma. Drugim riječima, Locke bi adekvatnije rezimirao svoje učenje o porijeklu i vrstama ideja da je sve ideje podijelio na one koje potječu iz iskustva i na one koje potječu iz iskustva i razuma.

Ovakvo gledište može se karakterizirati kao empirizam u tom smislu što je, po njemu, iskustvo doista uslov svake spoznaje (jer ideje, koje su materijal spoznaje, ili neposredno potječu iz iskustva ili su sagrađene od onih koje nam pruža iskustvo.) Ali, ako uzmemo u obzir da se iskustvo dijeli na spoljašnje i unutrašnje, da je već pri primanju jednostavnih ideja razum djelomično aktivan, a da složene ideje predstavljaju njegovo djelo, možemo reći da se u Lockeovom učenju o porijeklu ideja kroz empirizam nazire već i racionalizam.

Jednostavne ideje senzacije. Primarni i sekundarni kvaliteti

Jednostavne ideje razum potpuno (ili većim dijelom) pasivno prima iz iskustva; zato je njihova podjela u tijesnoj vezi s podjelom iskustva na senzaciju i refleksiju.

Prema načinu na koji jednostavne ideje dospijevaju u duh, Locke ih dijeli na četiri osnovne vrste: 1) one koje stječemo putem jednog čula; 2) stečene putem više čula; 3) stečene refleksijom; 4) stečene „svim putevima senzacije i refleksije". Imamo dakle dvije vrste ideja senzacije: ideje refleksije i ideje senzacije i refleksije.

Kao što nije pokušao da pronađe neke interne odlike po kojima bi se razlikovale ideje senzacije od ideja refleksije (nego ih je razlikovao po izvaniskustvenom predmetu na koji se odnose), tako ni svoju dalju podjelu ideja senzacije Locke ne zasniva na njihovim odlikama koje neposredno opažamo nego ih razlikuje: a) po broju čula preko kojih ih primamo i b) po njihovom odnosu prema objektivnim kvalitetima tijela. Pri tome on pretpostavlja da se ove dvije podjele poklapaju, da od broja čula preko kojih stječemo neku ideju zavisi da li je ona slična kvalitetu tijela, koji je izaziva u našem duhu.

Ideje koje stječemo preko više čula doista su slike primarnih kvaliteta tijela (njihove veličine, oblika, broja. položaja, kretanja, mirovanja), dok ideje koje stječemo samo preko jednog čula (ideje boje, zvuka, mirisa, okusa itd.) nisu slike objektivnih svojstava tijela nego samo subjektivni znaci sekundarnih kvaliteta, a ovi „u stvari nisu u samim predmetima ništa do moći da svojim primarnim kvalitetima, tj. veličinom, oblikom, strukturom i kretanjem svojih neopažljivih dijelova izazovu u nama različite osjete, kao boje, zvukove, okuse itd.". (II, *VIII*, 10.)

Uz primarne i sekundarne kvalitete Locke spominje i „moći" (neki historičari filozofije nazvali su ih „tercijarnim kvalitetima"), sposobnosti tijela da, zahvaljujući sastavu svojih primarnih kvaliteta, izazivaju takve promjene u nekom drugom tijelu da ovo poslije toga drukčije djeluje na naša čula.

Ideje primarnih kvaliteta jesu slike stvarnih kvaliteta tijela; ideje čulnih kvaliteta nisu slične stvarnim kvalite-

tima tijela, ali se obično misli da jesu; ideje moći nisu slične stvarnim svojstvima tijela, ali to o njima nitko i ne misli.

Čulni kvaliteti i moći u bitnome se slažu pa i moći možemo ubrojati među sekundarne kvalitete, a da ne bismo izbrisali razliku između čulnih kvaliteta i moći možemo podijeliti sekundarne kvalitete na „neposredno opažljive" i „posredno opažljive".

Tvrdeći da ideje sekundarnih kvaliteta nisu slične objektivnim kvalitetima tijela Locke se poziva na relativnost tih ideja i na njihovu povezanost sa određenim emocionalnim stanjima. Tvrdnja da ideje primarnih kvaliteta *jesu* slične objektivnim kvalitetima tijela Lockeu se čini toliko prirodna da je posebno ne obrazlaže.

Između kvaliteta i ideja, dakle, može, ali ne mora, postojati odnos sličnosti. Međutim, između kvaliteta tijela i jednostavnih ideja senzacije uvijek postoji odnos uzrokovanja.

U odjeljcima 12 — 14. osme glave druge knjige Locke podrobno opisuje mehanizam kojim primarni i sekundarni kvaliteti tijela proizvode u nama ideje o sebi. Ova Lockeova teorija predstavlja novu varijantu antičke teorije *eidola* i srednjovjekovne teorije *specija:* od spoljašnjih tijela kreću se ka nama neka tjelešca koja su pojedinačno neopažljiva, dopiru do naših čula i prenose se ka mozgu, odnosno sjedištu osjeta, gdje pobuđuju nastanak ideja senzacije. Ulaziti u detalje ove teorije i upoređivati je s drugim sličnim teorijama nije potrebno. Zanimljiva je sama činjenica da Locke razvija teoriju te vrste, jer to očigledno protivurječi njegovoj unaprijed proklamiranoj namjeri da ne ulazi u razmatranje pitanja o tome kakvim se fizičkim procesima objašnjava prisustvo ideja u duhu. Sam Locke osjeća da je odstupio od svog programa, pa se izvinjava čitaocu što se „zabavio fizičkim ispitivanjima možda malo više nego što sam namjeravao", ali se ujedno opravdava tvrdeći da je „taj mali izlet u prirodne nauke" bio neophodan radi boljeg objašnjenja prirode osjeta i razlike između dviju vrsta ideja senzacije. (I, *VIII.* 22.)

Učenje o primarnim i sekundarnim kvalitetima neupućeni ponekad smatraju najkarakterističnijim i najoriginal-

nijim dijelom Lockeove filozofije. U stvari, i ovo učenje pokazuje kako njegova filozofija organski izrasta iz evropske filozofske tradicije.

Misao da su čulni kvaliteti (boje, zvukovi, mirisi i sl.) subjektivni, da treba razlikovati dvije vrste kvaliteta (objektivne i subjektivne) nalazimo još kod Demokrita i Epikura. U novom vijeku ovo učenje obnavljaju i razvijaju osnivači novovjeke filozofije Campanella, Galilei Hobbes, Descartes. U srednjem vijeku svi su kvaliteti smatrani objektivnim. Ali među tim objektivnim kvalitetima sholastičari su razlikovali primarne od izvedenih, sekundarnih. Za fiksiranje Hobbesove i Descartesove distinkcije Locke se, dakle, poslužio sholastičkom terminologijom.

Dvadesetak godina prije objavljivanja Lockeovog *Ogleda* tu je terminologiju u sličnom smislu upotrebio poznati kemičar, Lockeov prijatelj, Robert Boyle. Da li mu je tu terminologiju i cijelu teoriju sugerirao Locke ili ju je Locke, naprotiv, pozajmio od njega, nije dosad pouzdano utvrđeno. Međutim, opaža se da Lockeova teorija nije potpuno identična s Boyleovom, kao ni s Descartesovom i Hobbesovom. Za Boylea su primarni kvaliteti objektivni, a sekundarni subjektivni. Za Lockea sekundarni kvaliteti nisu potpuno subjektivni. Oni su moći koje, zahvaljujući svojim primarnim kvalitetima, *objektivno* posjeduju spoljašnji predmeti. Subjektivne su, u stvari, naše ideje o sekundarnim kvalitetima, i to subjektivne u tom smislu što nisu slične kvalitetima koji ih izazivaju.

Premda sam Locke nije smatrao da su sekundarni kvaliteti potpuno subjektivni, njegovo je učenje često bilo tako shvaćano. U tom obliku Lockeovu je tezu prihvatio i G. Berkeley. Međutim, on je smatrao nekonsekventnom tvrdnju da su ideje primarnih kvaliteta slike objektivnih svojstava materijalnih tijela. Primarni kvaliteti relativni su kao i sekundarni, a pored toga oni su neodvojivo povezani sa sekundarnima, tako da se čak ni u misli ne mogu odvojiti od njih. To, po Berkeleyju, znači da i primarni kvaliteti postoje samo u duhu i da su sve realne stvari samo skupovi ideja.

Imajući u vidu ove zaključke koje je iz Lockeovog učenja izveo Berkeley, neki realisti i materijalisti kasnije su oštro kritizirali Lockeovo učenje o sekundarnim kva-

litetima. Sastavljači ruske historije filozofije priznaju da je to učenje bilo usmjereno protiv sholastičke metafizike kvaliteta i protiv naivnog realizma, ali mu zamjeraju da ono „metafizički, otkidajući kvalitete od materijalnih stvari, otvara put subjektivnom idealizmu"[16].

Angloamerički neorealist Alfred North Whitehead parodirajući Lockeovu teoriju piše: „Tako se tijela opažaju s kvalitetima koji im u stvarnosti ne pripadaju, kvalitetima koji su u stvari samo proizvod duha. Tako se prirodi odaje priznanje koje bi uistinu trebalo rezervirati za nas; ruži za njen miris, slavuju za njegov pijev, i suncu za njegov sjaj. Pjesnici su u velikoj zabludi. Svojim lirskim stihovima oni treba da se obrate samima sebi i treba da ih pretvore u ode autočestitanja na izvrsnosti ljudskog duha. Priroda je nešto dosadno: bez zvuka, bez mirisa, bez boje, puka jurnjava tvari, bez kraja, bez smisla."[17]

Jednostavne ideje refleksije. Duh, razum i opažanje

Ideje o radnjama duha razum dobiva putem samoopažanja ili refleksije. Ovaj izvor ideja nije čulo u striktnom smislu te riječi, ali je „vrlo sličan" čulu, pa ga možemo nazvati „unutrašnjim čulom".

Budući da je unutrašnje „čulo" jedno, ovdje se ne može pojaviti podjela ideja na one koje stječemo preko jednog čula i one koje stječemo preko više čula. Međutim. i tu je umjesno pitanje da li su naše ideje slične onome što reprezentiraju.

Želeći da podigne „jednoobraznu i konzistentnu zgradu", Locke je proglasio da o radnjama duha znamo. kao i o spoljašnjim materijalnim tijelima, samo preko ideja Kako naše ideje o radnjama duha nisu identične s tim radnjama, prirodno se nameće pitanje da li su im bar

---

[16] *Istorija filosofii.* Pod redakciej G. F. Aleksandrova. B. E. Byhovskogo, M. B. Mitina, P. F. Judina. Tom II, Ogiz. Gospolitizdat. 1941, str. 221.

[17] Alfred North Whitehead: *Science and the Modern World* Copyright 1925. A Mentor Book. Published by the New American Library, Ninth Printing 1959, p. 55.

slične. Locke to pitanje ne postavlja, ali cijelo njegovo izlaganje pokazuje da ih smatra sličnim. Ponekad se čak izražava tako kao da su ideje o radnjama našeg duha potpuno identične sa samim tim radnjama: „Opažanje je i prva sposobnost našeg duha u njegovom radu sa idejama, i ujedno prva i najjednostavnija ideja koju dobivamo refleksijom." (II, *IX*, 1.)

U skladu sa svojom reprezentativnom koncepcijom spoznaje Locke bi morao reći da je *opažanje* prva sposobnost duha, a *ideja opažanja* prva i najjednostavnija ideja refleksije. Kada kaže da je opažanje ujedno i sposobnost duha i ideja refleksije, on je očito u protivurječnosti sa svojom osnovnom koncepcijom.

Međutim, dok se ovo može tumačiti samo kao nebrižljivost u izražavanju, ono što on piše u posljednjoj glavi svoga *Ogleda* ne može se tumačiti drukčije nego kao djelomično napuštanje teorije reprezentacije.

Locke, naime, kaže: „Budući da ni jedna od stvari koje duh posmatra, *osim njega samog*, nije prisutna razumu, neophodno je da mu bude prisutno nešto drugo kao znak ili predstava stvari koju posmatra: a to drugo su ideje." (IV, *XXI*, 4; potcrtao — *G. P.)*

Prema ovom izlazi da postoji bitna razlika između duha i svih drugih stvari, da je on, za razliku od svega drugog, neposredno dat sam sebi, pa ga možemo opažati bez pomoći ideja.

Iako je to možda jedino mjesto u *Ogledu* gdje se jasno tvrdi da duh sam sebe opaža neposredno, ono baca određenu svjetlost i na one dijelove Lockeovog izlaganja, gdje se razlikuju radnje duha i ideje o tim radnjama. Ono upućuje na to da ova razlika kod Lockea nikada nije bila tako duboka kao razlika između ideja senzacije i kvaliteta materijalnih tijela, i da nebrižljiv način izražavanja pri kojem se ne razlikuju tačno radnje duha i ideje o njima nije opasan.

Po onome što je napisao o idejama refleksije, Lockea s pravom smatraju ocem engleske psihologije. Međutim nije naš zadatak da detaljno izlažemo i ocjenjujemo psihološki dio Lockeove filozofije. U ovom psihološkom dijelu zanima nas uglavnom samo pitanje o razumu i njegovom mjestu u sklopu duhovnih aktivnosti.

Dvije glavne radnje *duha* (mind), po Lockeu, su opažanje (perception) ili mišljenje (thinking) i hotenje (volition) ili htijenje (willing). Moć mišljenja zove se *razum* (understanding), a moć htijenja *volja* (will). Ove dvije moći (powers) ili podobnosti (abilities) duha nazivaju se također sposobnostima (faculties). (II, *VI*, 2.)

Pored jednostavnih ideja senzacije i jednostavnih ideja refleksije postoje, po Lockeu, i jednostavne ideje senzacije i refleksije, koje dospijevaju u duh „svim putevima senzacije i refleksije". Takve su, na primjer, ideje zadovoljstva ili uživanja (pleasure or delight) i bola ili nelagodnosti (pain or uneasiness), kao i ideje sile ili moći (power), postojanja (existence), jedinstva (unity). (II, *VII*, 1.)

Locke ne odgovara jasno na pitanje na što se odnose zajedničke ideje senzacije i refleksije: na materijalne stvari ili na duhovne procese? Na nešto što je djelomično materijalno, a djelomično duhovno ili na nešto što nije ni materijalno ni duhovno? Možda se neke od njih odnose na materijalne stvari, a druge na duhovne radnje?

U svakom slučaju, među idejama refleksije i senzacije nalazimo ideje radosti i bola, dakle ideje o onom što bi psiholozi nazvali emocionalnim psihičkim procesima. Tako uza spoznajne i voljne procese, koje eksplicite priznaje kao osnovne vrste duhovnih radnji, Locke uzima u obzir i emocionalne.

Proglašavajući razum i volju za dvije duhovne moći ili sposobnosti, Locke naknadno upozorava da se pod sposobnostima ovdje ne smiju misliti „neki posebni činioci u nama koji imaju svaki svoju posebnu vlast i oblast i koji naređuju, slušaju i vrše razne akcije kao neka posebna bića". (II, *XXI*, 6.)

Pošto je najprije identificirao opažanje i mišljenje tvrdeći da je opažanje *ili* mišljenje djelatnost razuma. Locke u daljnjem izlaganju razlikuje ova dva pojma. U glavi o opažanju on spominje da neki identificiraju opažanje i mišljenje, ali da bi u duhu engleskog jezika trebalo razlikovati mišljenje kao onu duhovnu radnju pri kojoj je razum aktivan od opažanja kao nečega pri čemu je duh „većim dijelom samo pasivan". (II, *IX*, 1.)

U glavi o moći (II, *XXI)* Locke ponovo tvrdi da moć opažanja zovemo razumom, a da opažanje kao akt razuma može biti trovrsno: 1) opažanje ideja u našem duhu, 2) opažanje značenja znakova, 3) opažanje veze ili nespojivosti, slaganja ili neslaganja među idejama. On odmah dodaje da tačnije se izražavajući (odnosno, prema četvrtom izdanju, u skladu sa običnom upotrebom jezika) samo u drugom i trećem slučaju možemo reći da *razumijemo.* (II, *XXI,* 5.)

Ova klasifikacija razumskih akata zanimljiva je jer pokazuje Lockeovu težnju da prevlada tradicionalni dualizam spoznajnih duhovnih funkcija, dualizam između iskustva i razuma, opažanja i mišljenja.

Opažanje, koje se kao izvor iskustva obično suprotstavlja razumu, Locke ovdje posmatra kao prvu (najjednostavniju i osnovnu) djelatnost razuma; mišljenje koje se obično smatra specifičnom djelatnošću razuma on shvaća kao višu formu opažanja. Na taj način mjesto razuma i iskustva dobivamo jedinstveni razum; mjesto suprotnosti između opažanja i apstraktnog mišljenja dobivamo različite forme i stupnjeve opažanja.

Trodjelna podjela razuma i njegovih radnji nije neka sasvim slučajna i usputna Lockeova misao. Ova podjela u tijesnoj je vezi s osnovnom strukturom *Ogleda:* opažanju ideja u našem duhu posvećena je druga knjiga *Ogleda,* opažanje značenja znakova čini predmet treće knjige, opažanje slaganja ili neslaganja naših ideja proučava se u četvrtoj.

Međutim, ako ova podjela razumskih djelatnosti dobro izdržava suočavanje s osnovnom strukturom *Ogleda,* ona prolazi lošije ako je uporeďujemo s onim što Locke o pojedinim radnjama razuma govori unutar tih knjiga, napose u drugoj i četvrtoj.

U desetoj i jedanaestoj glavi druge knjige Locke govori o duhovnim radnjama posmatranja (contemplation), pamćenja (memory), raspoznavanja (discerning), uporeďivanja (comparing), sastavljanja (compounding), imenovanja (naming), apstrahiranja (abstraction). U glavi o složenim idejama on navodi tri radnje pomoću kojih razum iz jednostavnih ideja stvara sve ostale; to su spajanje, uporeďivanje i apstrahiranje. U glavi o modusima

mišljenja (II, *XIX)* saznajemo o duhovnim radnjama osjeta (sensation), sjećanja (remembrance), prisjećanja (recollection), posmatranja (contemplation), sanjarenja (franc. rêverie), pažnje (attention), udubljivanja (intention) ili studiranja (study), sanjanja (dreaming), ekstaze (ecstasy), zaključivanja ili umovanja (reasoning), suđenja (judging), htijenja (volition), znanja (knowledge).

Locke, međutim, nigdje ne pokušava da ove različite radnje razuma raspodijeli u tri naprijednavedene grupe razumskih operacija. Da je pokušao, vjerovatno bi naišao na nesavladljive teškoće.

Složene ideje

Sve ideje koje nisu jednostavne Locke je prvobitno smatrao složenima, a dijelio ih je na supstancije i relacije.

Modusi su takve složene ideje koje „ne sadrže u sebi pretpostavku samostalnog postojanja, već se smatraju kao zavisne od supstancija" (II, *XII*, 4), a ideje supstancije su „kombinacije jednostavnih ideja, za koje se smatra da predstavljaju posebne pojedinačne stvari koje postoje za sebe, i u kojima je pretpostavljena ili zbrkana ideja supstancije, takva kakva je, uvijek prvo i glavno". (II, *XII*, 6.)

Najzad, relacije se sastoje od „posmatranja i upoređivanja jedne ideje sa drugom". (II, *XII*, 7.)

Iako je Locke kasnije revidirao ovu podjelu, druga knjiga *Ogleda* pretežno se bazira na njoj. Osnovni je zadatak druge knjige da pokaže kako sve ideje koje naš razum posjeduje pripadaju u jednu od navedenih vrsta. Ovo razvrstavanje i uvrštavanje ideja nije samo sebi cilj. Ono treba da pokaže da sve ideje, u krajnjoj liniji, potječu iz iskustva. Jer ako se sve ideje, koje nisu jednostavne (primljene gotove iz iskustva) mogu uvrstiti među moduse, supstancije ili relacije i ako su modusi, supstancije i relacije ideje izvedene, u krajnjoj liniji, iz iskustva, onda sve ideje očito potječu, u krajnjoj liniji, iz iskustva.

Međutim, pitanje je da li se modusi, relacije i supstancije mogu posmatrati kao ideje izvedene iz iskustva.

Naprijed smo vidjeli da bi polazeći od Lockeovog općeg određenja složenih ideja, kao onih koje stvara ra-

zum na osnovu jednostavnih, bilo adekvatnije reći da složene ideje potječu iz iskustva i razuma.

Da li Lockeova određenja pojedinih vrsta složenih ideja potvrđuju taj zaključak?

Jednostavni modusi samo su varijacije ili kombinacije jedne iste jednostavne ideje, bez ikakve primjese drugih ideja; mješoviti modusi sastavljeni su od više raznih jednostavnih ideja, koje zajedno čine jednu složenu. Mjesto i oblik su jednostavni modusi ideje prostora: ljubav, mržnja, želja, žalost, nada, strah, očajanje, srdžba, zavist, stid — jednostavni modusi ideja radosti i bola. Kao primjeri mješovitih modusa mogu poslužiti ideje obaveze, pijanstva, ljepote, laži, krađe.

Budući da se sastoje od kombinacija različitih jednostavnih ideja, mješoviti modusi jasno se razlikuju od jednostavnih. Ali zbog ovog istog razloga mogao bi netko da ih pobrka s idejama supstancije. Od ideja supstancije mješoviti modusi razlikuju se po tome što su oni „kombinacije takvih ideja koje ne smatramo za karakteristične oznake ma kakvih živih bića s konkretnim postojanjem, već za odvojene i samostalne ideje, koje duh sastavlja ujedno". (II, *XXII*, 1.)

Obrazujući mješovite moduse duh je aktivan, a aktivnost koju on vrši nije podražavanje prirode. Spajajući jednostavne ideje u mješovite moduse razum ne mora voditi računa o tome da li one tako zajedno postoje u prirodi. Ponekad razum dolazi do mješovitih modusa i na osnovu „iskustva i posmatranja samih stvari", ali mnogo češće dolazi do njih „pronalaženjem ili proizvoljnim spajanjem nekoliko jednostavnih ideja u našem vlastitom duhu" ili „objašnjavanjem imena radnji koje nikad nismo vidjeli ili pojmova koje ne možemo vidjeti".

Kako veza kojom razum povezuje više jednostavnih ideja u jedan mješoviti modus nema podloge u prirodi, ove bi se kombinacije brzo raspale da nema nečega što ih drži na okupu. To nešto su imena. „Zato, premda duh pravi kombinaciju, ime je kao neki čvor koji ih čvrsto povezuje". (III, *V*, 10.)

Mješoviti modusi su, dakle, takve složene ideje koje se, doduše, prave od materijala što nam ga pruža iskustvo,

ali taj materijal dovode u veze u kojima se on ne nalazi u iskustvu i u kojima se njegovi protutipovi ne pojavljuju u prirodi. Zato za mješovite moduse doista možemo reći da su zajednički proizvod iskustva i razuma. Ako je razum jednako kao i iskustvo nužan uslov njihovog nastanka, ne izgleda opravdano tvrditi da one, u krajnjoj liniji, potječu samo iz iskustva.

Ideja supstancije

Prva knjiga *Ogleda* sadrži i jedan kratak odjeljak o ideji supstancije. Locke tu piše da ideja supstancije nije urođena, i u toj tvrdnji nema ničega neobičnog. Ali Locke u ovom odjeljku također tvrdi da ideju supstancije „niti stječemo niti možemo steći putem senzacije ili refleksije", da „jasne ideje" o supstanciji uopće nemamo i da riječju „supstancija" označavamo samo „neizvjesnu pretpostavku o ne znamo ni sami čemu (of we know not what), tj. o nečemu o čemu nemamo nikakvu posebnu, određenu, pozitivnu ideju, a što smatramo supstratom ili podlogom onih ideja koje znamo". (I, *IV*, 18.)

Riječi „posebnu, određenu, pozitivnu" dodane su u četvrtom izdanju *Ogleda*. Locke je, dakle, u prvom izdanju tvrdio da riječju „supstancija" označavamo neizvjesnu pretpostavku o nečem o čemu nemamo *nikakvu ideju*, a u četvrtom izdanju kaže da je to pretpostavka o nečemu o čemu nemamo *posebnu, određenu, pozitivnu ideju*. To znači da prema četvrtom izdanju nekakvu ideju c supstanciji ipak imamo. Kako je u četvrtom izdanju ostala tvrdnja da ideju supstancije ne možemo steći ni senzacijom ni refleksijom, ostaje nejasno na koji način dolazimo do nje i da li je čak i u najmanjoj mjeri opravdano da pretpostavljamo nešto na osnovu te ideje sumnjivog porijekla, koja nije ni posebna, ni određena, ni pozitivna.

Ono što Locke piše o supstanciji u nekoliko odjeljaka umetnutih u glavu o jednostavnim modusima ideje prostora (II, *XIII*, 16-20) također navodi na pomisao da je on protivnik ideje supstancije.

Polemizirajući s onima koji smatraju da nema praznog prostora, Locke na pitanje da li je prostor bez tijela

supstancija ili akcidencija odgovara da ne zna i da se toga svog neznanja neće stidjeti sve dok mu oni koji pitaju ne pokažu jasnu i određenu ideju supstancije. Zahtijevajući da se ne diže buka „zvukovima bez jasnog i određenog značenja", Locke one koji toliko naglašavaju pojedine slogove riječi „supstancija" poziva da razmisle o tome „da li oni, kad upotrebljavaju tu riječ i za beskonačnog, neshvatljivog boga, i za konačni duh, i za tijelo čine to svaki put u istom smislu?" (II, *XIII*, 18.)

Ako je upotrebljavaju uvijek u istom smislu, onda je to „zaista veoma kruta doktrina", a ako je upotrebljavaju u tri različita smisla, trebalo bi da se posluže sa tri razna imena kako bi se spriječila zbrka i zabuna koja prirodno proizlazi iz mješovite upotrebe tako nejasnog termina, „termina koji u svakodnevnoj upotrebi ne samo da nema tri posebna jasno određena značenja, već nema ni jedno jedino". (II, *XIII*, 18.)

U svojoj kritici pojma supstancije Locke ide tako daleko da učenje o supstanciji i akcidencijama upoređuje s indijskom pričom o slonu koji podržava zemlju i o kornjači koja podržava slona. Uobičajeno objašnjavanje pojmova supstancije i akcidencije on također ironično upoređuje s objašnjenjem pojma knjige, papira i slova, koje kaže da se knjiga sastoji od papira i slova, da su slova ono što stoji na papiru, a papir ono što drži slova.

Na osnovu ovih usputnih kritika pojma supstancije čitalac bi mogao očekivati da će u glavi o složenim idejama supstancije (II, *XXIII)* Locke definitivno razoriti i odbaciti ovaj pojam. Međutim, to se ne dešava.

I ova glava počinje, doduše, umovanjima koja kao da nagovještavaju odbacivanje supstancije.

Mi, kaže Locke, često opažamo da neke od naših jednostavnih ideja idu zajedno, pa pretpostavljamo da one pripadaju istoj stvari i nazivamo ih jednim imenom. Budući da ne možemo shvatiti kako bi te jednostavne ideje mogle postojati same za sebe, pretpostavljamo neki supstrat u kome one postoje i iz kojeg proizlaze. U pojmu supstancije nema nikakve druge ideje osim pretpostavke o nečemu što predstavlja podlogu onih kvaliteta koji su kadri da u nama proizvedu ideje.

Pošto smo stvorili neku „mutnu i relativnu" ideju o supstanciji uopće, stvaramo ideje o pojedinim vrstama supstancija, i to tako što sastavljamo u kombinacije one jednostavne ideje koje nam se zajedno javljaju u iskustvu. Tako stječemo ideje čovjeka, konja, zlata, vode, gvožđa, dijamanta itd. Pored jasnih jednostavnih ideja u ovim složenim idejama uvijek se sadrži i nejasna ideja o nečemu čemu te ideje pripadaju i u čemu su sadržane. Upravo to nepoznato nešto što po našoj pretpostavci podržava jasne jednostavne ideje koje se pojavljuju zajedno nazivamo supstancijom.

Na isti način kao ideja materijalne supstancije nastaje i ideja duha (spirit, mind), ili duhovne supstancije (spiritual substance). Opažajući radnje našeg duha mislimo da one ne mogu postojati same, pa budući da ne shvaćamo kako bi mogle pripadati tijelu, pretpostavljamo da su to djelatnosti duha ili duhovne supstancije.

„Jasno je, dakle, da je ideja tjelesne supstancije ili materije isto tako udaljena od našeg shvatanja i razumijevanja kao i ideja duhovne supstancije ili duha."

Ovo zvuči kao nagovještaj potpunog odbacivanja ideje supstancije. Ali nastavak rečenice donosi iznenađenje:

„Stoga ne možemo, samo na osnovu toga što nemamo nikakvog pojma o duhovnoj supstanciji, zaključiti da ona ne postoji, kao što, iz istog razloga, ne možemo poricati ni postojanje tijela; jer tvrditi da tijelo ne postoji samo zato što nemamo jasnu i određenu ideju o supstanciji materije, bilo bi isto tako razumno kao i tvrditi da ne postoji duh samo zato što nemamo jasnu i određenu ideju o supstanciji duha." (II, *XXIII*, 5.)

Ni o materijalnoj ni o duhovnoj supstanciji dakle nemamo jasnu ideju, ali to još ne znači da imamo pravo poricati njihovo postojanje. Ne znači li to da bi se trebalo bar uzdržati od suda o tome?

Locke smatra da je, uprkos nejasnosti naših ideja o materijalnoj i duhovnoj supstanciji, njihovo postojanje sigurno.

Posebno je zanimljiv naglasak Lockeove argumentacije. On naročito naglašava da imamo pravo tvrditi *također* postojanje duhovne supstancije. Kao da ne pomišlja da bi netko mogao ozbiljno osporavati postojanje materi-

jalne supstancije, Locke uporno dokazuje da za postojanje duhovne supstancije govore jednako dobri razlozi. Iako poimence ne polemizira ni s kim, očito je da se on ovdje ponovo uključuje u polemiku između kartezijanaca i njihovih protivnika.

Postojanje materijalne supstancije bilo je podjednako sigurno i za Descartesa i za Hobbesa i Gassendija. Međutim, nasuprot Descartesu, Hobbes i Gassendi osporavali su postojanje zasebne duhovne supstancije. Ustajući u obranu duhovne supstancije, Locke se ovdje opredjeljuje za Descartesa, a protiv Gassendija i Hobbesa.

Braneći kartezijanski dualizam Locke oštro kritizira pristalice materijalističkog monizma: „Samo zato što nedovoljno razmišljamo skloni smo mišljenju da nam naša čula pokazuju isključivo materijalne stvari. Svaki akt osjeta, ako ga dobro razmotrimo, daje nam podjednako uvid u oba dijela prirode, materijalni i duhovni. Jer dok gledam, slušam i sl., ja znam da van mene postoji neko materijalno biće, predmet tog osjeta; ali ujedno još sigurnije znam da unutar mene postoji duhovno biće koje gleda i sluša.“ (II, *XXIII*, 15.)

U isto vrijeme dok dokazuje postojanje obiju supstancija Locke ne propušta upozoriti da su ideje o objema vrlo nejasne: „A u oba slučaja naša ideja o supstanciji je podjednako mutna ili nikakva: to je samo ono pretpostavljeno ne znam ni sam šta što podržava ideje koje nazivamo ‚akcidencijama'.“ (II, *XXIII*, 15.)

Ako je naša ideja o supstanciji tako mutna, na osnovu čega možemo tvrditi da supstancije (materijalna i duhovna) ipak postoje?

Osnovni je Lockeov argument što o materijalnoj i duhovnoj supstanciji ipak posjedujemo neke jasne i određene ideje.

Naše primarne ideje o onom što je isključivo svojstveno materiji jesu „kohezija čvrstih i, prema tome, odvojivih dijelova i sposobnost prenošenja kretanja putem impulsa“ (II, *XXIII*, 17), naše primarne ideje o onom što je isključivo svojstveno duhu jesu „mišljenje i volja, odnosno moć pokretanja tijela pomoću misli, i sloboda kao posljedica toga“. (II, *XXIII*, 18.)

Prema tome, naša ideja tijela ideja je rasprostrte čvrste supstancije, sposobne da prenosi kretanje putem impulsa, naša ideja o duši kao nematerijalnom duhu ideja je o supstanciji koja misli i ima moć da htijenjem ili mišljenjem izaziva kretanje u tijelu.

Ljudi čije su misli „utonule u materiju", i koji su „toliko podvrgli svoj duh čulima da rijetko kada razmišljaju o bilo čemu što je iznad toga", kažu da ne mogu zamisliti misleću stvar. Locke odgovara da je to možda istina, ali da će oni, ako bolje razmisle, uvidjeti da ne mogu zamisliti ni prostornu.

Kao što ne znamo na koji način *mislimo*, tako ne znamo ni na koji način smo *prostorni*, tj. kako se sjedinjavanjem ili kohezijom čvrstih dijelova tijela stvara prostiranje. Primarne ideje mišljenja i prostornosti podjednako su pune teškoća; u oba slučaja stojimo pred zagonetkom.

Do istog zaključka dolazimo ako moć tijela da prenosi kretanje putem impulsa upoređujemo sa sposobnošću duše da izaziva kretanje pomoću volje. „Svakodnevno iskustvo očigledno nam pokazuje da se kretanje proizvodi i impulsom i mišlju; ali način kako se to vrši teško možemo shvatiti — jednako nam je nejasno i jedno i drugo." (II, *XXIII*, 28.)

Na osnovu svega toga Locke zaključuje da je postojanje materijalne i duhovne supstancije izvan svake sumnje, ali da nam je „supstancija duha nepoznata kao i supstancija tijela". (II, *XXIII*, 30.) Oba pojma su puna teškoća, ali pojam duha ne sadrži ih više nego pojam tijela.

U svim ovim umovanjima jasno dolazi do izražaja jedna osnovna protivurječnost.

Locke uporno tvrdi da su nam i materijalna i duhovna supstancija potpuno nepoznate, da o njima nemamo nikakvu ili da u najboljem slučaju imamo samo vrlo nejasnu ideju. Međutim, u isto vrijeme on samo postojanje materijalne i duhovne supstancije proglašuje za nesumnjivo. Protivurječnost u koju on odvje upada vrlo je slična onoj koju nalazimo u Kantovom učenju o stvari po sebi.

U prilog tezi da postoje materijalna i duhovna supstancija Locke navodi da mi poznajemo neke primarne kvalitete materije (prostor i impuls) i duha (mišljenje i

volja). Ali, prema njegovim vlastitim objašnjenjima, ovi primarni kvaliteti još ne čine supstanciju. Supstancija je neka nama nedostupna osnova ili podloga ovih (i drugih) kvaliteta. Međutim, na osnovu čega možemo tvrditi da ti kvaliteti nužno moraju imati neku podlogu? Na ovo odlučno pitanje Locke i ne pokušava da odgovori.

U nastojanju da spase tradicionalno učenje o supstanciji Locke tako odstupa od svoje empirističke teze o porijeklu ideja. Jer ideja supstancije očito nije kombinacija samo onih ideja koje razum stječe iz iskustva. Pored jednostavnih ideja koje su stečene iskustvom u ideji supstancije sadržana je i jedna nejasna ideja čije porijeklo nije poznato.

Međutim, premda je Lockeova osnovna intencija u raspravljanju o supstanciji očito bila obrana Descartesovog dualizma, njen objektivni rezultat nije bilo učvršćenje dualizma, nego, naprotiv, unošenje sumnje u pojam supstancije. Nasuprot materijalističkoj kritici (Hobess, Gassendi) koja je pokazala teškoće u pojmu duhovne supstancije, Locke dokazuje da se slične teškoće sadrže i u pojmu materijalne supstancije. Uvjeren da time osporava duhovnu supstanciju, on je samo potkopavao materijalnu.

Bez obzira na svoje namjere on je uzdrmao tradicionalno učenje o supstanciji. Svojom kritikom pojma supstancije Berkeley i Hume samo su izvršili program koji je implicite već bio dan u Lockeovom *Ogledu*.[18]

---

[18] Kao što je svojom obranom pojma supstancije prethodnik Berkeleyjeve i Humeove kritike ovog pojma, tako je Locke svojom obranom pojma boga prethodnik Feuerbachove kritike religije. Pojam boga, po Lockeu, nije urođen, ali on ima svoje opravdanje, jer do složene ideje boga dolazimo na sličan način kao i do drugih takvih ideja: „Naime, ako ispitamo svoju ideju o neshvatljivom Vrhovnom biću, vidjet ćemo da smo i do nje došli na isti način, i da su naše složene ideje o bogu i posebnim duhovima načinjene od jednostavnih ideja koje stječemo refleksijom; na primjer, pošto smo svojim unutrašnjim iskustvom stekli ideje o postojanju i trajanju, o znanju i moći, o uživanju i sreći, i o drugim kvalitetima i moćima koje je bolje imati nego biti bez njih, ako sad hoćemo da stvorimo što prikladniju ideju o Vrhovnom biću, mi uvećavamo sve te ideje pridajući im ideju beskonačnosti, i sastavivši ih zatim ujedno dobivamo složenu ideju o bogu." (II, *XXIII*, 33.) Dok je Locke u ovakvom nastanku ideje boga nalazio njeno opravdanje, Feuerbach će u tome naći polaznu tačku za svoju kritiku.

Realnost i adekvatnost ideja

Podjeli ideja prema porijeklu i složenosti (na jednostavne i složene, odnosno na jednostavne, složene, relacione i opće), Locke u završnim glavama druge knjige *Ogleda* (II, *XXIX — XXXIII)* dodaje podjele na 1) jasne (clear) i nejasne (obscure), 2) razgovijetne (distinct) i nerazgovijetne (confused), 3) realne (real) i fantastične (fantastic), 4) adekvatne (adequate) i neadekvatne (inadequate) i 5) istinite (true) i lažne (false).

Prve dvije podjele razlikuju ideje po njihovim internim svojstvima, preostale tri po njihovom odnosu prema stvarnosti.

Razlikovanje ideja po njihovoj jasnoći i razgovijetnosti, očito preuzeto od Descartesa, ne igra bitnu ulogu u Lockeovoj filozofiji. Locke je naknadno, štaviše, došao do uvjerenja da mnogi koji govore o „jasnim i razgovijetnim idejama" ne razumiju tačno taj izraz i da bi bilo bolje govoriti o „određenim idejama".

Razlikovanje istinitih i lažnih ideja također nema veliki značaj, jer Locke smatra da, strogo govoreći, ideje ne mogu biti ni istinite ni lažne. Istina i laž su svojstva sudova ili stavova, a o istinitosti i lažnosti ideja može se govoriti samo u prenesenom smislu.

Međutim, razlikovanje ideja na realne i fantastične, kao i razlikovanje na adekvatne i neadekvatne neobično je važno za cijelu Lockeovu koncepciju. Iako je raspravljanju o realnosti i adekvatnosti ideja posvetio dvije posebne glave u drugoj knjizi *Ogleda*, Locke se na ovo pitanje vraća u više mahova u trećoj i u četvrtoj.

Realne su ideje, po Lockeu, „one koje imaju osnovu u prirodi, koje su u skladu sa stvarnim postojanjem i bićem stvari, odnosno sa svojim prototipovima", a fantastične ili himerične one koje „nemaju osnove u prirodi i uopće nisu u skladu sa stvarnošću bića na koja se prešutno odnose kao na svoje prototipove". (II, *XXX*, 1.)

Realne ideje dijele se sa svoje strane na adekvatne i neadekvatne. Adekvatne su one „koje savršeno predstavljaju one prototipove od kojih po pretpostavci duha potječu, koje po njegovoj zamisli zamjenjuju i s kojima ih on uporeduje", neadekvatne su one koje „samo djelomič-

no ili nepotpuno predstavljaju one prototipove na koje se odnose". (II, *XXXI*, 1.)

Razmatrajući pitanje koje su od naših ideja realne i adekvatne a koje to nisu, Locke tvrdi da su sve jednostavne ideje kao i složene ideje modusa i relacija realne i adekvatne, dok među složenim idejama supstancija ima i realnih i fantastičnih, ali su sve realne neadekvatne.

Teza da naše ideje mogu biti realne i adekvatne i da to mnoge od njih doista i jesu, jedna je od osnovnih teza Lockeove filozofije. Međutim, njenom obrazlaganju Locke nije posvetio pažnju koja bi odgovarala njenoj važnosti.

Raspravljajući o realnosti jednostavnih ideja Locke upozorava da one nisu realne u tom smislu da su one slike stvari, nego u tom smislu što postoji stalna korespondentnost između njih i realnih stvari, što one „odgovaraju i služe se s onim moćima stvari koje ih proizvode u našem duhu". (II, *XXX*, 2.)

Glavni je Lockeov argument za tako shvaćenu realnost jednostavnih ideja što ih „duh, kako je bilo pokazano, nikako ne može sam praviti". (IV, *IV*, 4.)

Ovaj argument nije naročito uspješan, jer se Lockeov dokaz da duh ne može stvoriti ni jednu jednostavnu ideju sa svoje strane svodi na to da su sve jednostavne ideje iskustveno stečene ideje o svojstvima tijela i radnjama duha, tj. da su one u njegovom smislu realne.

Mješoviti modusi i relacije, ako nisu protivurječni nužno su realni, po Lockeu, zato što oni i ne mogu postojati drukčije nego u ljudskom duhu. Ove ideje ne žele da budu kopije nečeg drugog, one su same svoji prototipovi, pa se prema tome ne mogu ni razlikovati od svojih prototipova. Dajući ovo objašnjenje Locke ne postavlja pitanje koliko ima smisla reći da je nešto svoj vlastiti prototip.

Pored općeg argumenta za realnost svih jednostavnih ideja, kod Lockea nalazimo i niz specifičnih, za realnost jednostavnih ideja senzacije. Ovi argumenti nisu uvijek isti.

Na jednom mjestu (u IV, *II*, 14) Locke kao „dokaz koji je izvan svake sumnje" navodi jasnu razliku koja postoji između ideje koju je u našem duhu oživjelo pamćenje i one koju duh u određenom trenutku prima preko

čula. Na prigovor da slične ideje možemo imati i u snu, Locke odgovara da postoji „vrlo očigledna razlika" između toga da li sanjamo da smo u vatri ili smo stvarno u njoj. Prilično zapleteno objašnjenje ove razlike svodi se na to da u jednom slučaju osjećamo bol, dok ga u drugom ne osjećamo. Međutim, kako i u snu možemo osjećati bolove, ovo objašnjenje ne izgleda uvjerljivo.

Širu argumentaciju za realnost jednostavnih ideja senzacije nalazimo u glavi gdje se raspravlja o našem znanju o postojanju drugih stvari. Locke ovdje navodi četiri razloga koji pojačavaju našu od boga danu sigurnost da izvan nas postoje stvari: 1) Ljudima kojima nedostaju organi nekog čula nedostaju i jednostavne ideje senzacije koje odgovaraju tom čulu. 2) Za razliku od ideja koje sami izazivamo u svom sjećanju, ideje koje su rezultat osjeta ne zavise od naše volje: niti ih duh može stvarati kada želi, niti ih može odbiti kada mu ih iskustvo pruža. 3) Neke ideje kad su rezultat stvarnog osjeta praćene su osjećajem zadovoljstva ili bola; kad ih svojevoljno oživljujemo u pamćenju emocionalne pratnje nema. 4) Naša čula uzajamno potvrđuju svoja svjedočanstva i omogućuju nam da vršimo uspješna predviđanja.

Ne ulazeći u podrobno razmatranje ovih argumenata primijetit ćemo samo da svi oni uglavnom polaze od pretpostavke da ideje određenih svojstava (na primjer ideje nezavisne od volje ili ideje praćene nekim emocionalnim stanjem) ne mogu biti proizvod samoga duha.

Pitanje je, međutim, da li na osnovu internih svojstava onoga što nam je neposredno dato smijemo ma kada zaključivati ma šta o nečemu što nam principijelno ne može biti dato. Na ovo bitno pitanje od kojeg ovisi sudbina svake reprezentativne teorije spoznaje Locke ne može da odgovori.

Riječi, ideje i stvari

Ideje predstavljaju, po Lockeu, materijal sve spoznaje. Ali spoznaja nije vezana samo za ideje nego i za riječi. Opažanje ideja ne pretpostavlja nužno riječi, ali njihovo bilježenje i pohranjivanje u duhu (naročito pohranjivanje

općih ideja) praktično je nemoguće bez riječi. Spoznaja kao opažanje odnosa među idejama također je teorijski moguća bez riječi, ali su riječi potrebne za njeno saopćavanje drugim ljudima. Nije čudo što je Locke polazeći od ovakvih shvaćanja posvetio cijelu treću knjigu *Ogleda* problemu jezika i njegovoj ulozi u spoznaji.

Filozofska historiografija 19. i početka 20. vijeka nije obraćala mnogo pažnje na treću knjigu *Ogleda*. U naše vrijeme mišljenja o njenoj vrijednosti vrlo su različita. Dok mnogi još uvijek smatraju da ona po svom značaju i vrijednosti znatno zaostaje za ostalim knjigama *Ogleda*, predstavnici i simpatizeri suvremene filozofije jezika skloni su da je smatraju najvrednijom i najoriginalnijom.[19]

Oni koji smatraju da treća knjiga ne zaslužuje veću pažnju podsjećaju na to da je ona naknadno umetnuta u *Ogled*.

Istina je da se u prvim skicama *Ogleda* (u dvije skice iz 1671. godine, kao i u skici iz 1685) problematika današnje treće knjige dodiruje samo uzgred vrlo kratko, a u definitivnom tekstu Locke ističe da je prema njegovom prvobitnom planu za drugom knjigom trebalo da slijedi sadašnja četvrta. Tek naknadno on je došao do zaključka da su riječi i ideje tako čvrsto međusobno povezane da je nemoguće govoriti jasno i određeno o znanju ako prvo ne razmotrimo prirodu, upotrebu i značenje jezika. Zato je tome posvetio sadašnju treću knjigu.

Međutim, ako je Locke tek naknadno dodao treću knjigu, to još ništa ne govori o njenoj vrijednosti. Sam Locke smatrao je svoje proučavanje jezika originalnim i važnim. Predviđajući prigovor da je govorio o riječima „mnogo više nego što tako sitan predmet zahtijeva“, Locke odgovara da je želio svratiti pažnju čitalaca na temu koja mu izgleda „nova i pomalo neobična“ i potaći ih „da razmisle o greškama koje su svojstvene svima i koje imaju krupne posljedice, a ljudi ih premalo zapažaju.“ (III, *II*, 16.)

---

[19] D. J. O'Connor na primjer piše: „Premda treća knjiga nije bila najutjecajniji dio *Ogleda*, ona je u neku ruku najoriginalnija“ (Op. cit., p. 123).

S Lockeovim mišljenjem možemo se u osnovi složiti. Trećoj knjizi *Ogleda* pripada značajna uloga u historiji filozofskih istraživanja o jeziku. Locke je jedan od prvih koji su se prihvatili sistematskog proučavanja pitanja o suštini jezika i o odnosu jezika prema mišljenju i stvarnosti.

Poticaj za proučavanje filozofsko-jezičnih pitanja Locke je dobio od svojih engleskih prethodnika.

U svom *Novom organonu* F. Bacon među ostalim predrasudama od kojih treba očistiti ljudski duh podvrgao je kritici i tzv. „idole trga" (idola fori), predrasude koje imaju svoj korijen u jeziku kao sredstvu komunikacije. Lockeova kritika nesavršenstva i zloupotrebe riječi (III, *IX—XI)* predstavlja nastavak Baconove kritike „idola trga".

O različitim vrstama zloupotrebe jezika pisao je i Hobbes. Međutim, dok je Bacon proučavao jezik u prvom redu kao mogući izvor predrasuda, kod Hobbesa je u prvom planu njegov pozitivni značaj i uloga. Jezik je za njega „najplemenitiji i najkorisniji pronalazak", sredstvo bez kojeg među ljudima ne bi bilo „ni države, ni društva, ni ugovora, ni mira, kao što ih nema ni među lavovima, medvjedima i vukovima".[20]

Ono što Locke piše o suštini i funkcijama jezika umnogome podsjeća na Hobbesa. Poput Hobbesa, on tvrdi da je jezik „veliko sredstvo općenja i opća društvena veza". (III, *I*, 1.) Kao i Hobbes, on misli da riječi imaju dvije osnovne funkcije, da one služe „prvo, za bilježenje naših misli; drugo za saopćavanje tih misli drugima". (III, *IX*, 1; up. III, *II*, 2.)

Pored Bacona i Hobbesa u Engleskoj 17. vijeka filozofijom jezika bavili su se i neki filozofi manjeg ranga, kao John Willkins i Burthogge. Njihov odnos prema Lockeu proučavao je u posljednje vrijeme J. W. Yolton.

Ne ulazeći u bliže razmatranje izvora i historijske vrijednosti Lockeove filozofije jezika, zadržat ćemo se samo na jednome pitanju koje je od bitnog značaja za ci-

---

[20] Thomas Hobbes: *Leviathan*. Everyman's Library, London, New York 1949, p. 12.

jelu Lockeovu filozofsku koncepciju. To je pitanje o odnosu riječi, ideja i stvari.

Ideje su, po Lockeu, znakovi za stvari, a riječi su znakovi za ideje. Kao što duh ne može neposredno opažati stvari, nego samo ideje, tako on pomoću riječi ne može neposredno označavati stvari, nego opet samo ideje.

Međutim, kao što ponekad implicite pa čak i eksplicite dopušta da duh može neposredno, bez pomoći ideja, opažati svoje vlastite radnje, Locke u glavi o partikulama dopušta da ima riječi koje ne označavaju ideje nego „međusobne veze ideja ili stavova kojima ih povezuje duh". (III, *VII*, 1.) On eksplicite tvrdi da te riječi (partikule) „same po sebi u stvari nisu imena nikakvih ideja" (III, *VII*, *2)*, da su one sve „znakovi neke radnje ili sugestiju duha". (III, *VII*, 4.)

Odjeljak o partikulama ipak nije odlučan za Lockeovo shvaćanje riječi. U cijelom ostalom tekstu on zastupa shvaćanje da su sve riječi koje imaju smisla čulni znakovi za ideje a da su ideje sa svoje strane „pravo i neposredno značenje" riječi. (III, *II*, 1.)

Ideje su, po Lockeu, nešto što je svakom čovjeku privatno, što postoji samo u njegovom vlastitom duhu. Zato riječi u svom primarnom ili neposrednom značenju označavaju isključivo ideje u duhu onog pojedinca koji ih upotrebljava: „Ono što riječi označavaju jesu, dakle, ideje govornika; nitko ne može primijeniti riječi kao znakove neposredno ni na što drugo osim na ideje koje sam ima." (III, *II*, 2.)

Premda riječi stvarno i neposredno označavaju samo ideje u duhu onoga koji govori, ljudi često misle da se one neposredno odnose i na ideje u duhu drugih ljudi, pa i na same stvari. Po Lockeu, obje su ove pretpostavke pogrešne: „svaka upotreba riječi za bilo šta drugo osim za ideje koje imamo u svom duhu dovodi do krive upotrebe riječi i neizbježne nejasnoće i pometnje u njihovom značenju." (III, *II*, 5.)

Tvrdeći da su riječi znakovi za naše privatne ideje, Locke također, poput Hobbesa, tvrdi da su ti znakovi proizvoljni, da ne postoji nikakva nužna veza ni sličnost između riječi i naših ideja koje njima označavamo. Kada

bi postojala prirodna veza između artikuliranih zvukova i određenih ideja, svi bi ljudi imali isti jezik. Međutim, to nije slučaj.

Duga i uobičajena upotreba riječi dovodi, doduše, do toga da one konstantno i brzo izazivaju u ljudima određene ideje, a to navodi na pretpostavku da između riječi i ideja postoji prirodna veza. Međutim, jasno je, kaže Locke, da „one označavaju samo ideje pojedinih ljudi i da su s njima povezane sasvim proizvoljno." (III, *II*, 8.)

Tvrdeći da su riječi proizvoljni znakovi za naše privatne ideje, Locke dodaje objašnjenje: „Istina, u svim jezicima svakidašnja upotreba, prešutnom saglasnošću vezuje određene zvukove za određene ideje; time se značenje određenog zvuka ograničava utoliko što čovjek ne govori pravilno ako ne upotrebljava taj zvuk za istu ideju, i što on, dopustite da dodam, ne govori razumljivo ako njegove riječi ne izazivaju kod slušalaca one iste ideje koje on označava tim riječima kad govori." (II, *II*, 8.)

Ovo objašnjenje dovodi nas do jedne od osnovnih teškoća cjelokupne Lockeove koncepcije. Riječi su nam, po njegovom tvrđenju, potrebne u prvom redu zato da bismo se mogli sporazumijevati, da bismo „iznijeli napolje svoje ideje i izložili ih pogledima drugih". (III, *II*, 2.) Međutim, kako su riječi samo proizvoljni znakovi za naše privatne ideje, nije jasno kako nam one mogu služiti za tu svrhu. Lockeov odgovor mogao bi se svesti na to da riječi doduše jesu potpuno proizvoljni znakovi za privatne ideje i svatko ima pravo da naziva svoje ideje kako želi, ali se ljudi prešutno saglašavaju da upotrebljavaju iste znakove za iste ideje, i takvu upotrebu smatraju „pravilnom".

Međutim, tu gdje Locke vidi rješenje problema, on tek počinje. Kako razni ljudi mogu da upotrebljavaju istu riječ za *istu* ideju? Ako su ideje nešto čisto privatno, ako svatko opaža samo svoje vlastite ideje, otkuda odjednom *ista* ideja kod različitih ljudi?

Razni ljudi mogli bi opažati istu ideju, ako bismo pretpostavili da ideje nisu realni psihički sadržaji, nego neke izvanvremenske idealne tvorevine, koje postoje i onda kada ih nitko ne opaža. Ali *esse* Lockeovih ideja je *percipi*, one postoje samo u duhu onoga koji ih opaža i

samo dok ih opaža. A ako je tako, onda dva čovjeka ne mogu imati istu ideju, oni mogu imati u najboljem slučaju samo više ili manje slične ideje.

Pretpostavka da su ideje različitih ljudi slične sama po sebi nije protivurječna. Pitanje je samo na koji način možemo otkriti da je ona istinita.

Ako svatko vidi samo svoje ideje, kako on može otkriti da su tuđe slične njegovima? Ako se različiti ljudi služe istom riječju, to još ne znači ništa, jer su riječi proizvoljni znaci za ideje, pa ista riječ može označavati bezbroj najrazličitijih ideja. Da bismo mogli utvrditi da razni ljudi upotrebljavaju istu riječ za dvije ili više numerički različitih ali sličnih ideja, trebalo bi da te ideje možemo neposredno opažati i uspoređivati. Međutim, to je baš ono što je, po Lockeu, u principu nemoguće.

Locke nam je tako ostao dužan odgovor na pitanje kako riječi, kao proizvoljni znaci za privatne ideje, mogu služiti kao sredstvo za saopćavanje naših misli drugima.

U njegovom učenju o odnosima riječi i ideja postoji još jedna ozbiljna teškoća. Iz Lockeove teze da duh neposredno opaža samo svoje ideje nužno slijedi da duh ne može neposredno opažati riječi. I doista, bilo bi neobično kad bi duh, koji neposredno ne opaža ni svoje vlastite radnje, mogao da opaža neposredno čulne znakove kao što su riječi. To znači da duh može neposredno opažati samo svoje *ideje o riječima*. Znakove za ideje duh opaža samo pomoću svojih ideja o tim znakovima. Da li riječi mogu da nam služe za bilježenje i pamćenje ideja ako njih same znamo samo pomoću ideja? Locke uopće ne osjeća ovu teškoću i ne pokušava da je riješi.

Pitanje o odnosu riječi prema stvarima također je puno teškoća. Ako su riječi samo znakovi za ideje, kako pomoću njih možemo razgovarati o realnim stvarima? Lockeov je odgovor da su ideje znaci za realne stvari i da riječi koje neposredno označavaju realne ideje posredno označavaju i stvari. Međutim, ako je sporno da li riječi mogu jednoznačno označavati ideje i da li ideje mogu da nam kažu nešto o stvarima, onda očigledno ne može biti neosporna ni pretpostavka da pomoću riječi možemo govoriti o stvarima.

Lockeovu poziciju u problemu univerzalija neki kritiziraju kao „odlučni“ ili čak „ekstremni nominalizam“.[21]

Nije se teško uvjeriti da to nije posve tačno. Locke, doduše, smatra da su sve postojeće stvari pojedinačne, ali na pitanje kako riječi usprkos tome mogu biti opće, odgovara: „Riječi postaju opće time što postaju znakovi općih ideja; a ideje postaju opće time što odvajamo od njih uslove vremena i mjesta i sve druge ideje koje bi im mogle odrediti posebno postojanje.“ (III, *III*, 6.)

Lockeova je pozicija dakle konceptualizam: opće nije u stvarima, ali nije ni samo u riječima, nego je u prvom redu u pojmovima (conceptus). Riječi su opće kada njima označavamo opće ideje. Kako te ideje predstavljaju rezultat procesa apstrakcije, Locke ih također naziva „apstraktnima“.

Opće ili apstraktne ideje nemaju tačno određeno mjesto u Lockeovoj klasifikaciji ideja. U njegovoj prvobitnoj klasifikaciji, prema kojoj se sve ideje dijele na jednostavne (s četiri podvrste) i složene (s tri glavne podvrste), nije se našlo mjesta za opće ideje. Prema njegovoj kasnijoj klasifikaciji, opće ideje, naporedo s jednostavnima, složenima i relacionima čine jednu od četiri osnovne vrste ideja. Međutim, neki njegovi tekstovi (na primjer III, *VIII)* mogli bi se interpretirati tako da se podjela ideja na apstraktne i konkretne ukršta s podjelom na jednostavne i složene, da i jednostavne i složene ideje mogu biti i konkretne i apstraktne.

Kao što ne određuje uvijek jednako odnos općih ideja prema drugim vrstama ideja, Locke ne opisuje uvijek na isti način ni prirodu općih ideja kao ni prirodu procesa apstrakcije, čiji rezultat one predstavljaju.

Tako kod Lockea nalazimo već elemente one teorije univerzalija koju će kasnije detaljno razviti Berkeley, teorije po kojoj su opće ideje u stvari pojedinačne ideje koje

---

[21] F. Ueberweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Dritter Teil. Zehnte Auflage. Berlin 1907 S. 157. — Bertrand Russell: *History of Western Philosophy*. Fifth Impression, London 1955, p. 634.

smo učinili reprezentantima za grupe ideja iste vrste. Međutim, ova teorija očito nije zadovoljila Lockea, pa se on u trećoj knjizi *Ogleda* potpuno priklanja drugoj teoriji, po kojoj opće ideje nastaju iz pojedinačnih na taj način što iz niza pojedinačnih ideja uzimamo samo ono što je svima zajedničko. Ideja čovjeka, na primjer, nastaje tako da iz naših složenih ideja o Petru, Jakovu, Mariji i Ivani ispuštamo ono što je specifično svakoj od njih, a zadržavamo samo ono što im je svima zajedničko.

Prema tome, opće (general) i univerzalno (universal) ne pripadaju samim stvarima, nego su to „izumi i tvorevine razuma, koje je on stvorio samo za svoju upotrebu i koje se tiču samo znakova — riječi ili ideja." (III, *III*, 11.)

To ipak ne znači da je opće nešto potpuno subjektivno, bez ikakve osnove u stvarima. Priroda je stvarajući stvari mnogima od njih dala međusobnu sličnost i upravo ta sličnost predstavlja objektivnu osnovu općih ideja. Polazeći od sličnosti koje opaža među stvarima razum stvara apstraktne ili opće ideje, daje im imena i čuva ih u duhu.

Iz ove koncepcije prema kojoj objektivno postoje sličnosti među stvarima, moglo bi se zaključiti da su stvari objektivno podijeljene na rodove (genera) i vrste (species) i da se naše opće ideje odnose na te rodove i vrste.

Locke izvodi nešto drukčiji zaključak. On ne smatra da su rodovi i vrste nešto nezavisno od općih ideja, nego misli da su apstraktne ideje nominalna suština onoga što se naziva rodovima i vrstama. Biti čovjek, spadati u ljudsku vrstu, posjedovati suštinu čovjeka, imati pravo na ime „čovjek" — sve je to jedno te isto.

Otuda slijedi da su „suštine vrsta stvari, a po tome i samo razvrstavanje, djelo razuma, koji apstrakcijom stvara te opće ideje." (III, *III*, 12.)

Lockeova teorija općih ideja, kao i mnogi drugi dijelovi njegovog učenja, pokazuje da on nije onako jednostavan empirist kako se to ponekad pretpostavlja. Obrazovanje općih ideja i razvrstavanje stvari, koje vrši razum, ne može se svesti na mehaničko kombiniranje gotovih jednostavnih ideja, koje nam pruža iskustvo.

U četvrtoj knjizi *Ogleda* Locke najzad pristupa rješavanju onih osnovnih pitanja koja je sam sebi postavio na početku svog djela, pitanja o „porijeklu, izvjesnosti i opsegu ljudskog znanja, kao i osnova i stepena vjerovanja, mnijenja i saglašavanja." (I, *I*, 2.)

Obično se smatra da je pitanje o porijeklu spoznaje Locke riješio već u drugoj knjizi *Ogleda*. Ali to je djelomično tačno. U drugoj knjizi on raspravlja o porijeklu ideja, dakle o porijeklu *materijala* spoznaje. Potpun odgovor na pitanje o porijeklu spoznaje, kao i na sva ostala bitna spoznajnoteorijska pitanja donosi tek četvrta knjiga. Štaviše, Locke tek u četvrtoj knjizi daje jasno određenje osnovnih pojmova svoje spoznajne teorije, pojmova znanja i mnijenja.

Ovi pojmovi pojavljuju se već u početku *Ogleda*, u odjeljcima gdje Locke određuje zadatak i metodu svoga djela. (I, *I*, 2—3.) Već iz teksta ovih odjeljaka vidi se da Locke razlikuje i donekle suprotstavlja znanje (knowledge) i mnijenja (opinion), dok, s druge strane, s pojmom mnijenja djelomično identificira ili bar zbližuje pojmove vjerovanja (belief) i saglašavanja (assent). Iz teksta ovih odjeljaka vidi se također da Lockeovo razlikovanje znanja i mnijenja odgovara približno grčkom razlikovanju pojmova *epistéme i dóxa*, latinskoj distinkciji između *scire* i *opinio*, njemačkom *Wissen* i *Meinung*.

Međutim, jasno određenje pojmova znanja i mnijenja nalazimo tek u četvrtoj knjizi *Ogleda*. Lockeovo izlaganje ovdje se samo utoliko terminološki komplicira što se kao termin za mnijenje upotrebljava i sud ili suđenje (judgment).

Znanje, po četvrtoj knjizi *Ogleda*, nije ništa drugo nego „opažanje povezanosti i slaganja ili neslaganja i nespojivosti ma kojih naših ideja" (IV, *I*, 2); suđenje (judgment) je pretpostavljanje takvog slaganja ili neslaganja, tamo gdje se ono ne opaža.

Duh tako ima dvije sposobnosti koje se bave istinom i lažju:

„Prvo, Znanje, kad izvjesno i nesumnjivo opaža slaganje ili neslaganje ideja.

Drugo, Suđenje, kad spaja ili razdvaja ideje u duhu mada ne opaža da se one izvjesno slažu ili ne slažu, već samo pretpostavlja da je tako, a to znači, kao što i riječ pokazuje, da on tvrdi da je to tako prije no što se to izvjesno vidi." (IV, *XIV*, 4 — IV, *XVII*, 17.)

Iz ovih određenja vidi se: 1) znanje i mnijenje su, po Lockeu, sposobnosti ili radnje duha usmjerene na otkrivanje odnosa slaganja ili neslaganja među idejama; 2) razlika među njima je u tome što se u jednom slučaju taj odnos opaža potpuno izvjesno i nesumnjivo, dok se u drugom samo s više ili manje razloga pretpostavlja da on postoji. U vezi sa shvaćanjem da se znanje i mnijenje odnose na naše ideje javlja se problem realnosti znanja i mnijenja; o njemu će još biti govora.

Lockeovo razgraničenje znanja i mnijenja odstupa od uobičajenog utoliko što je tu pojam znanja sužen, a pojam mnijenja proširen. Obično se pod znanjem ne misli samo ono što je potpuno sigurno, nego i ono što je u određenoj mjeri vjerovatno. Locke, međutim, sve vjerovatne spoznaje, čak i one koje se približuju potpunoj izvjesnosti, isključuje iz pojma znanja. Time je prirodno prošireno područje mnijenja. Lockeovo mnijenje nije čisto subjektivno; ono uključuje mnogo različitih stepena, od gotovo posve izvjesnih spoznaja do subjektivnih pretpostavki koje nemaju osnova.

Vrste i stepeni znanja

Slaganje i neslaganje ideja može, po Lockeu, biti četverovrsno: 1) identitet ili različitost, 2) relacija (odnos), 3) koegzistencija ili nužna povezanost, 4) realno postojanje. Prema tome, i naše znanje kao opažanje slaganja ili neslaganja ideja može po svom sadržaju biti znanje o identitetu („plavo nije žuto"), relaciji („dva trokuta na jednakim bazama između dviju paralela jesu jednaki"), koegzistenciji („gvožđe je podložno utjecaju magneta") i realnom postojanju („bog postoji").

Po načinu na koji se opaža slaganje ili neslaganje među idejama, možemo razlikovati tri stepena znanja: intuitivno, demonstrativno i senzitivno.

Intuitivno je znanje, ako duh neposredno, bez pomoći neke treće ideje, opaža slaganje ili neslaganje dviju ideja. Takva su znanja da bijelo nije crno, da kružnica nije trokut, da je tri više nego dva. Demonstrativno je znanje ako se slaganje ili neslaganje dviju ideja ne otkriva njihovim neposrednim upoređivanjem, nego posredstvom jedne ili više drugih ideja. Ovaj postupak Locke zove „umovanjem“ ili „zaključivanjem“ (reasoning), posredne ideje „dokazima“ (proofs), a sposobnost duha da ih brzo pronađe i pravilno primijeni „bistrinom“ ili „oštroumnošću“ (sagacity). Najzad, senzitivno znanje je znanje o egzistenciji pojedinačnih spoljašnjih predmeta, koje stječemo opažanjem i sviješću o stvarnom primanju ideja od tih predmeta.

Lockeova podjela znanja u četiri vrste zanimljiva je kao pokušaj revizije tradicionalne teorije suda. Pored sudova subjektsko-predikatskog tipa, kojima bi odgovarali sudovi koegzistencije, ovdje se kao zasebne vrste priznaju i sudovi identiteta, relacioni sudovi i egzistencijalni sudovi. Aaron s pravom primjećuje da se ova podjela „slaže bolje s modernom teorijom nego s tradicionalnom“.

Ipak, ponešto u ovoj podjeli može smetati. Prije svega, kako je slaganje ili neslaganje očito jedna vrsta relacije, slijedilo bi da su svi sudovi relacioni, pa izdvajanje relacionih sudova u posebnu vrstu može izgledati neobično. Sam Locke djelomično predviđa takav prigovor, pa napominje da identitet i koegzistencija doduše jesu relacije, ali da su to ipak specifične vrste slaganja ili neslaganja ideja, pa zaslužuju da se posmatraju zasebno, odvojeno od ostalih relacija. (IV, *I*, 7.)

Još veća teškoća nastaje u vezi s egzistencijalnim sudovima. Ako je i u ovim sudovima riječ o slaganju i neslaganju među idejama, to znači da je na primjer u sudu „bog postoji“ riječ o slaganju ili neslaganju između ideje boga i ideje postojanja. Ovakva interpretacija ima u sebi nešto neuvjerljivo i Locke to indirektno priznaje kad kaže da su identitet i koegzistencija vrste relacija, a prelazi šutke preko pitanja da li je i postojanje neka relacija. Ali ako znanje o egzistenciji nije opažanje odnosa među idejama, onda *ili* ono uopće nije znanje *ili* nije dobra Lockeova opća definicija znanja.

U Lockeovom učenju o stepenima znanja jasno se osjeća utjecaj Descartesa i Spinoze.

U svojim *Regulama* Descartes tvrdi da u spoznaji sudjeluju četiri duhovne moći: razum, mašta, čula i pamćenje, ali da je „jedini razum sposoban da sagledava istinu". Pri tome postoje samo dvije radnje razuma kojima možemo postići znanja o stvarima bez ikakvog straha da se prevarimo: neposredno intuitivno sagledavanje i dedukcija. Razlikujući intuiciju i dedukciju, Descartes ujedno ističe da je dedukcija zavisna od intuicije, jer se ona, u stvari, svodi niz sukcesivnih intuitivnih akata.

Descartesov učenik i nastavljač Spinoza razlikuje u svojoj *Etici* tri stepena spoznaje: mnijenje (opinio), razum (ratio), i intuiciju (intuitio); on tvrdi da je spoznaja prve vrste jedini uzrok lažnosti, dok je spoznaja druge i treće vrste nužno istina.

Poput Descartesa i Spinoze, Locke smatra da potpuno pouzdano znanje pružaju samo intuicija i demonstracija („demonstracija" je Lockeov termin za Descartesovu „dedukciju" i Spinozin „razum"). Kao Descartes, i Locke smatra da je intuitivno znanje najsigurnije, i da od intuicije zavise „sva jasnoća i očevidnost sveg našeg znanja". (IV, *II*, 1.) Demonstracija zavisi od intuicije, jer „na svakom koraku razuma kod demonstrativnog znanja postoji i intuitivno znanje onog slaganja ili neslaganja koje on traži u odnosu na slijedeću posrednu ideju, koju će upotrebiti kao dokaz." (IV, *II*, 7.)

Odjeljak u kojem Locke uvodi senzitivno znanje kao treću vrstu znanja (IV, *II*, 14) može lako zbuniti čitaoca. Na prvi pogled čak ne izgleda jasno da li je senzitivna spoznaja znanje ili samo mnijenje. Ako pogledamo bliže, vidjet ćemo da on ovu vrstu spoznaje ipak priznaje kao znanje. On doduše tvrdi da je sve što nije intuicija ili demonstracija samo vjera (faith) ili mnijenje (opinion), ali se odmah ograđuje: „bar kod svih općih istina".

Ovom neupadljivom ogradom uvedena je, u stvari, jedna nova važna podjela u područje znanja. Prema toj podjeli moramo razlikovati 1) znanje o općim istinama i 2) znanje o postojanju. Znanje o općim istinama može biti intuitivno i demonstrativno, znanje o pojedinačnom postojanju može biti također senzitivno.

Iz Lockeovog izlaganja ne vidi se posve jasno na koji od tri načina treba shvatiti senzitivno znanje. Da li je to 1) opažanje slaganja dviju ideja, ideje o nekoj stvari i ideje postojanja, 2) opažanje odnosa između jedne ideje i spoljašnje stvari na koju se ona odnosi ili 3) opažanje same spoljašnje stvari?

Kao četvrtu interpretaciju mogli bismo dodati takvu prema kojoj je senzitivno znanje opažanje jedne ideje kao realne ideje, ali ako malo razmislimo, vidjet ćemo da se ona nužno svodi na prvu ili na drugu.

Od tri navedene stvarno različite interpretacije prva je u skladu s Lockeovom općom koncepcijom prema kojoj duh može opažati samo ideje, dok su druga i treća u suprotnosti s njom. Međutim, ono što Locke piše o senzitivnom znanju govori više u prilog drugoj i trećoj interpretaciji.

Da podjela znanja na opće i egzistencijalno dovodi u pitanje Lockeov polazni pojam znanja još jasnije pokazuju one naknadno umetnute glave u kojima on raspravlja o znanju promatrajući ga kroz prizmu ove podjele. (IV, *VI—XII*.)

Ovdje među ostalim saznajemo da postoje tri razne vrste znanja o postojanju: vlastito postojanje spoznajemo intuicijom, postojanje boga — demonstracijom, postojanje drugih stvari senzacijom.

Lockeova argumentacija za tvrdnju da vlastitu egzistenciju spoznajemo intuitivno predstavlja varijaciju Descartesovog *cogito*. Njegov dokaz za postojanje „nekog boga“ (a God) pokazuje da je on ipak umnogome bio zavisan od sholastičara, ali da su sholastičari, kako ironično primećuje O'Connor, „obavljali takve stvari mnogo bolje“.

Međutim, najzanimljivije je u glavama u kojima se raspravlja o spoznaji postojanja da se tu u velikoj mjeri ignorira reprezentativna teorija spoznaje. O znanju o vlastitom postojanju Locke, na primjer, govori kao o „opažanju svog vlastitog postojanja“ ili kao o „izvjesnom opažanju postojanja stvari koja sumnja“, a ne kao opažanju slaganja između ideje o „stvari koja sumnja“ i ideje postojanja.

Opseg i realnost znanja

Budući da je znanje, po Lockeu, opažanje slaganja ili neslaganja naših ideja, ono ne može ići dalje od ideja. Ni o čemu o očemu nemamo ideja ne možemo imati ni znanja. Ideje su neprekoračiva granica znanja. Kako o mnogo čemu što postoji uopće ne možemo imati ideje ili možemo imati samo nedovoljno jasne, naše je znanje nužno ograničeno.

Ali opseg našeg znanja ne zaostaje samo za realitetom stvari nego i za opažanjem naših vlastitih ideja. O mnogim poznatim idejama ne možemo otkriti ni na koji način da li se slažu ili ne slažu.

Ne ostajući pri općoj tvrdnji o ograničenosti našeg znanja Locke detaljno ispituje dokle ono dopire, razmatrajući redom četiri različite vrste odnosa među idejama.

U pogledu identičnosti i razlike naše znanje dopire dokle i ideje, jer za bilo koje dvije ideje koje su predmet duha intuitivno opažamo da li jesu ili nisu identične. Naše znanje o koegzistenciji i nužnoj povezanosti ideja je naprotiv „veoma usko, gotovo nikakvo". Nešto više znanja imamo o nespojivosti koegzistencije među idejama, ali i ovo ima svoje granice.

Treća vrsta znanja, opažanje slaganja ili neslaganja naših ideja u vezi s drugim odnosima, predstavlja „najšire polje našeg znanja", ali je ujedno najteže odrediti dokle ono dopire. Napredovanje u ovom dijelu znanja zavisi od naše vještine pronalaženja posrednih ideja, pa je „teško reći gdje je kraj takvim otkrićima i kad će razum iscrpsti sva svoja sredstva za nalaženje dokaza, odnosno ispitivanje slaganja ili neslaganja udaljenih ideja". (IV, *III*, 18.) U svakom slučaju Locke je duboko uvjeren da demonstrativno znanje o relacijama među idejama nije ograničeno na područje matematike, da je ono moguće i na području morala.

Najzad, što se tiče četvrte vrste znanja, ono je kao što smo već rekli trojako: o svom vlastitom postojanju posedujemo intuitivno znanje, o postojanju boga — demonstrativno, a o postojanju svih drugih stvari senzitivno.

Konačan je zaključak Lockeovog ispitivanja opsega znanja da je ljudsko znanje „vrlo usko", a neznanje „beskrajno veće od našeg znanja".

Pored onoga što se principijelno ne može spoznati mi ponekad ne znamo ni ono što je principijelno spoznatljivo zato što nismo dovoljno marljivi u stjecanju i ispravnom uspoređivanju ideja.

Dokazujući da je ljudsko znanje ograničeno, Locke nikako ne želi da bude skeptik. On smatra da je u granicama koje je odredio sigurno znanje moguće i da ga mi u određenoj mjeri doista posjedujemo.

Ali, ako je znanje samo opažanje slaganja ili neslaganja među idejama koje se nalaze u našem duhu, ne znači li to da mi ne spoznajemo nikad ništa o samim stvarima koje su izvan duha, o svijetu u kojem živimo i djelujemo?

Locke vidi neizbježnost ovog pitanja i postavlja ga sam sebi: „Ako je istina da se sve znanje sastoji samo u opažanju slaganja ili neslaganja naših ideja, onda su vizije nekog zanesenjaka jednako sigurne kao i umovanja nekog trezvenog čovjeka. Nije važno kakve su same stvari; neka čovjek opaža samo slaganje svojih fantazija i govori u skladu s tim, pa će sve to biti sama istina i sigurnost ... — Ali od kakve je koristi sve to fino znanje o čovjekovim vlastitim izmišljotinama za nekog tko hoće da istražuje realnost stvari?" (IV, *IV*, 1.)

Na ovaj prigovor Locke odgovara provodeći razliku između znanja i realnog znanja i tvrdeći da znanje može biti realno.

Uvijek kada opažamo slaganje ili neslaganje naših ideja posjedujemo izvjesno znanje, a kada smo sigurni da se te ideje slažu s realnošću stvari, to je „izvjesno realno znanje". (IV, *IV*, 18.)

Drugim riječima, znanje je realno ako opažamo slaganje ili neslaganje među realnim idejama. Pitanje da li je realno znanje moguće svodi se tako na pitanja: a) da li su moguće realne ideje (ideje koje se slažu sa stvarima), i b) da li je moguće opažanje slaganja ili neslaganja među tim idejama.

Kao što smo već vidjeli, Lockeov odgovor na oba pitanja je pozitivan. Ali kako je njegova argumentacija za

realnost ideja puna nejasnosti i teškoća, to i njegova teza o realnosti znanja ne izgleda nepokolebljiva.

Pojmu realnog znanja blizak je pojam istine.

Istina u pravom smislu te riječi, po Lockeu, znači „povezivanje ili razdvajanje znakova, prema tome da li se stvari označene tim znakovima međusobno slažu ili ne slažu". (IV, *V*, 2.)

Kako se povezivanje ili razdvajanje znakova naziva „stavom" (proposition), može se reći da istina pripada stavovima, a kako stavovi mogu biti mentalni i verbalni, to i istina može biti istina misli i istina riječi.

Na osnovu ovih objašnjenja moglo bi se učiniti da je realno znanje i istina misli isto. Ako ih razmotrimo pažljivije, vidjet ćemo da se istina i znanje ipak razlikuju. Istina je *povezivanje ili razdvajanje znakova* koje se vrši u skladu sa slaganjem ili neslaganjem stvari. Realno znanje je *opažanje* slaganja ili neslaganja ideja koje odgovara slaganju ili neslaganju stvari.

Drugim riječima, istina je predmet znanja, nezavisan od samog akta znanja. Istinit stav možemo misliti ili čak i izraziti riječima ne opažajući njegovu istinitost. Sve što znamo nužno je istinito, ali sve što je istina ne moramo znati.

Mnijenje i saglašavanje

Kako je naše znanje vrlo ograničeno, čovjek koji bi u životnoj praksi htio da se rukovodi samo znanjem bio bi najčešće nesposoban da se odluči za akciju. Međutim, kao nadomjestak za znanje bog je čovjeku dao suđenje ili mnijenje: „Sposobnost koju je bog dao čovjeku da bi mu nadoknadio nedostatak jasnog i izvjesnog znanja, kad se ovo ne može steći jest suđenje; njime duh donosi zaključak da se njegove ideje slažu ili ne slažu, odnosno — što je isto — da je neki stav istinit ili lažan, i to bez demonstrativno očiglednih dokaza. Duh katkad vrši to suđenje iz nužde — jer ne može dobiti demonstrativne dokaze i sigurno znanje; a katkad opet iz lijenosti, nevještine ili žurbe čak i kad se mogu dobiti demonstrativni i sigurni dokazi." (IV, *XIV*, 3.)

Locke nije tačno odredio odnos između mnijenja (opinion), suđenja (judgment), saglašavanja (assent), vjerovatnosti (probability). Međutim, može se tvrditi da to nisu samo različiti nazivi za isti pojam nego različiti iako bliski pojmovi.

Razlike među njima Locke ne određuje posve precizno i ne upotrebljava ih konsekventno u skladu sa svojom definicijom. Ipak, njegova objašnjenja uglavnom pokazuju u čemu su razlike. Tako Locke, definiravši suđenje, dodaje: „Kad se ova sposobnost duha vrši neposredno na stvarima ona se zove ‚suđenje'; kad se bavi istinama izraženim pomoću riječi obično se naziva ‚saglašavanje' ili ‚nesaglasnost'." (IV, *XIV*, 3.)

U ovom objašnjenju, prije svega, upada u oči da se „suđenje" može zvati ili „suđenje" ili „saglašavanje". Nepriliku možemo ukloniti tako da razlikujemo suđenje u širem i suđenje u užem smislu. Još više zbunjuje implicirana tvrdnja da se duh može baviti stvarima „neposredno". Bukvalno uzeto, „neposredno" bi značilo: bez pomoći ideja i riječi. Međutim, kako se neposredno bavljenje stvarima suprotstavlja bavljenju istinama izraženim riječima, može se zaključiti da se pod neposrednim bavljenjem misli bavljenje stvarima pomoću ideja, ali bez pomoći riječi. To, drugim riječima, znači da je razlika između suđenja u užem smislu i saglašavanja u tome što se prvo odnosi samo na slaganje ili neslaganje ideja, a drugo na riječima izražene stavove o tome slaganju ili neslaganju.

Pojam vjerovatnosti (probability) Locke objašnjava kontrastirajući ga s pojmom demonstracije: „Dok je demonstracija pokazivanje slaganja ili neslaganja dviju ideja posredstvom jednog ili više dokaza koji imaju stalnu, nepromjenljivu i vidljivu međusobnu vezu — dotle je vjerovatnost privid takvog slaganja ili neslaganja, posredstvom dokaza čija međusobna veza nije ni stalna ni nepromjenljiva, ili se bar ne opaža da je takva, dok u stvari jest, ili bar većim dijelom izgleda da jest; a to je dovoljno duhu da ocijeni stav kao istinit ili lažan." (IV, *XV*, 1.)

Činjenica da se vjerovatnost suprotstavlja demonstraciji upućuje na to da je razlikovanje izvjesne i vjerovatne

spoznaje (znanja i mnijenja) moguće samo kod posredne spoznaje, da neposredna spoznaja onda kada je moguća mora biti sigurno znanje (intuitivno ili senzitivno). Međutim, Locke taj zaključak eksplicite ne formulira.

On posve jasno ne određuje ni razliku između vjerovatnosti, s jedne strane, i suđenja, mnijenja i pristajanja, s druge strane. Da on takvu razliku ipak čini, vidi se iz slijedećeg teksta: „Vjerovatnost (probability) je vjerovatnoća (likeliness) da je nešto istinito; i samo značenje te riječi kazuje da je to *stav* (proposition) za koji ima argumenata ili dokaza zbog kojih se može dopustiti ili prihvatiti kao istinit. *Držanje duha prema takvim stavovima* naziva se „vjerovanje" (belief), „saglašavanje" (assent) ili „mnijenje" (opinion), što znači dopuštanje ili prihvatanje nekog stava kao istinitog na osnovu argumenata ili dokaza koji nas nagovaraju da ga prihvatimo, a bez sigurnog znanja da je istinit." (IV, *XV*, 3. potcrtao *G. P.*)

Prema ovome vjerovatnost je stav ili svojstvo stava koji je možda istinit, mnijenje (vjerovanje, saglašavanje) je akt duha kojim se prihvata ili tvrdi neki stav. Drugim riječima, odnos vjerovatnosti prema mnijenju analogan je odnosu istine prema znanju.

Vjerovatnost ima dvije osnove: 1) saobraznost nečega s našim vlastitim znanjem i iskustvom i 2) svjedočanstvo drugih ljudi, koji zalažu svoje opažanje i iskustvo.

Od stepena u kojem se neki stav slaže s našim znanjem, posmatranjem i iskustvom, kao i od broja i vjerodostojnosti svjedoka te koherentnosti i međusobnog slaganja njihovih iskaza zavisi stepen vjerovatnosti naših vjerovatnih stavova, a od njihovog stepena vjerovatnosti trebalo bi da zavise i stepeni našeg saglašavanja (assent) s njima.

Najviši stepen saglašavanja, vrlo bliz sigurnom znanju, predstavlja uvjerenje ili pouzdanje (assurance), a za njim slijede povjerenje (confidence), vjerovanje (belief), pretpostavljanje (conjecture), nagađanje (guess), sumnja (doubt), kolebanje (wavering), nepovjerenje (distrust), nevjerovanje (disbelief) itd.

Ovako shvaćeno mnijenje dopire mnogo dalje od znanja, ali i ono ima svoje granice. O onome o čemu nemamo

ni vlastitog ni analognog znanja ne možemo imati ni iole vjerodostojnog mnijenja. Pa ipak, premda ni znanje i mnijenje uzeti zajedno nisu neograničeni, oni su sasvim dovoljni za potrebe čovjekovog života i oni su jedino na čemu sva čovjekova aktivnost treba da počiva. Razum može da pogriješi, ali „ma kako često griješio, on ne može imati nikakvog drugog vodiča osim uma i ne može se slijepo potčiniti volji i diktatu drugog". (IV, *XVI*, 4.)

Razum, um i vjera

U završnom dijelu svoga *Ogleda* (IV, XII—XIX) Locke raspravlja o umu (reason) i o njegovom odnosu prema vjeri (faith). U prethodnom tekstu riječ um (reason) upotrebljava se vrlo rijetko, i njeno značenje posebno se ne objašnjava. Zato se prirodno javlja pitanje šta je taj um. Da li je to samo drugo ime za razum ili neka od razuma različita duhovna moć?

Engleski termini *understanding* i *reason* odgovaraju latinskim terminima *intellectus i ratio*, francuskim *entendement i raison*, njemačkim *Verstand* i *Vernunft*, našim *razum* i *um*.

U srednjovjekovnoj filozofiji termini *intellectus* i *ratio* najčešće su označavali dvije različite spoznajne moći, pri čemu je *intellectus* bio viša, a *ratio* niža. U osamnaestom vijeku ovaj je odnos izmijenjen i kod Kanta je direktno suprotan: *Vernunft* (um) je viša a *Verstand* (razum) niža spoznajna moć. U tom smislu ovi se termini pretežno upotrebljavaju i danas.

Kod Lockea razum i um nisu dvije zasebne spoznajne moći. Upoređujući neke kontekstove u kojima se pojavljuju ovi termini čak bi se mogao dobiti utisak da oni za Lockea znače posve isto.[22] Međutim, iz eksplicitnih obja-

---

[22] Napominjući da riječ um (reason) ima u engleskom razna značenja, Locke na početku 17. glave, IV knjige kaže da će je on upotrebljavati kao naziv za „čovjekovu sposobnost, onu sposobnost po kojoj se čovjek, kako se smatra, razlikuje od životinja, po kojoj ih on očigledno jako nadvisuje." (IV, *XVII*, 1.) Međutim, na početku I knjige on je tvrdio da je razum (understanding) „ono što uzdiže čovjeka iznad ostalih bića koja posjeduju čula i što mu daje svu onu prednost i vlast koju ima nad njima." (I, *I*, 1.)

šnjenja u glavi „O umu" vidi se da razum nije sasvim isto što i um. Razum (understanding) je skup svih spoznajnih sposobnosti i djelatnosti čovjekovih, um (reason) samo jedna od tih sposobnosti, sposobnost umovanja ili zaključivanja (reasoning). Um je dakle dio razuma, njegova moć posrednog spoznavanja istine za razliku od moći neposrednog opažanja ideja i moći neposrednog spoznavanja istine putem intuicije i senzacije. (IV, *XVII*, 2.)

Spoznaja koja se postiže umom može biti izvjesna ili vjerovatna (znanje ili mnjenje), a dvije sposobnosti koje on u sebi sadrži jesu oštroumnost ili pronicljivost (sagacity) i zaključivanje (illation). „Prvom on pronalazi posredne ideje, a drugom ih tako sređuje da pomoću njih otkriva međusobne veze svih karika u lancu koji povezuje dva ekstrema; time on tako reći izvlači na vidik traženu istinu, i to se zove ‚zaključivanje' (illation) ili ‚zaključak' (inference), a sastoji se u opažanju povezanosti svih ideja u lancu zaključivanja." (IV, *XVII*, 2.)

Određujući um kao sposobnost umovanja ili zaključivanja, Locke naročito naglašava i podrobno razlaže da zaključivanje ne treba identificirati sa silogizmom. Slično Baconu i Descartesu, on smatra da silogizam ne služi ni za vršenje novih otkrića ni za pronalaženje dokaza, da je on samo „vještina mačevanja s malo znanja što ga imamo, ništa mu ne dodajući". (IV, *XVII*, 6.)

Po svom odnosu prema umu sve se stvari dijele na tri vrste: na one koje su u skladu s umom, one koje su iznad uma i one koje su mu suprotne. U skladu je s umom na primjer postojanje jednog boga, suprotno umu postojanje više bogova, a iznad uma vaskrsenje mrtvih.

Polazeći od ovog razlikovanja Locke rješava pitanje o odnosu uma prema vjeri (faith).

Za razliku od uma koji je „otkrivanje izvjesnosti ili vjerovatnosti onih stavova ili istina do kojih duh dolazi zaključivanjem na osnovu ideja koje je stekao pomoću svojih prirodnih sposobnosti, tj. osjeta ili refleksije", vjera je „saglašavanje sa nekim stavom koji nije izveden zaključivanjem pomoću uma, već ga primamo na osnovu povjerenja u onoga tko ga iznosi, vjerujući da mu je na neki natprirodan način saopćen od boga". Taj natprirodni

način otkrivanja istine ljudima zovemo „otkrovenje". (IV, *XVIII*, 2.)

Premda formalno priznaje vrijednost i značaj otkrovenju i vjeri, Locke stvarno svodi njihov domašaj i kompetencije u vrlo uske granice. Prije svega, otkrovenje je vezano za onaj isti materijal od kojeg se gradi znanje i mnjenje, za empirijski stečene jednostavne ideje. Nikakav „bogom nadahnuti čovjek" ne može putem otkrovenja prenijeti drugima ni jednu jedinu novu jednostavnu ideju.

Locke velikodušno dopušta da se otkrovenjem mogu otkriti iste istine koje možemo otkriti i umom, ali odmah dodaje upozorenje da su istine koje sami jasno otkrivamo umom uvijek izvjesnije od onih koje su nam prenesene putem otkrovenja: „naše znanje da je to otkrovenje proizašlo od boga ne može nikad biti tako izvjesno kao znanje koje stječemo jasnim i određenim opažanjem slaganja ili neslaganja naših vlastitih ideja". (IV, *XVIII*, 4.)

Zato se nijedan stav koji protivurječi našem jasnom intuitivnom znanju ne može prihvatiti kao božansko otkrovenje niti može pretendirati da se saglasimo s njim.

U otkrovenje treba da vjerujemo samo ako nam ono otkriva stvari koje su iznad uma ili stvari koje nisu suprotne umu, a o kojima um još nije rekao svoju posljednju riječ.

Općenito govoreći, može se reći da je „sve što je otkrio bog potpuno istinito" i da „o tome ne može biti nikakve sumnje". Ali: „da li nešto jest ili nije božansko otkrovenje, to mora da sudi um". (IV, *XVIII*, 10.)

Otkrovenje, dakle, ne može da se suprotstavlja umu niti može da se stavlja iznad njega:

„Um mora biti naš konačni sudija i vodič u svemu (Reason must be our last judge and guide in everything.)" (IV, *XIX*, 14, potcrtao *G. P.)*

Spoznaja, svijet i čovjek

Lockeova spoznajnoteorijska koncepcija može se svesti na nekoliko osnovnih teza, od kojih svaka sadrži po jedno *ali:*

1) Razum neposredno opaža samo svoje vlastite ideje, *ali* pomoću ideja on spoznaje i stvarnost koja je nezavisna od nas.

2) Sav materijal naše spoznaje potječe, u krajnjoj liniji, iz iskustva, *ali* sama spoznaja je djelo razuma.

3) Ljudska spoznaja je vrlo ograničena, *ali* u određenim granicama ona može biti vrlo vjerovatna i čak potpuno izvjesna.

U svojoj koncepciji Locke je tako pokušao izmiriti i prevazići osnovne suprotnosti spoznajne teorije, suprotnosti između realizma i idealizma, empirizma i racionalizma, dogmatizma i skepticizma. Po osnovnoj usmjerenosti svoje koncepcije on je u mnogo većoj mjeri nego što se to obično misli preteča Kantov.

Osnovu za izmirenje idealizma i realizma Locke nalazi u reprezentativnoj koncepciji spoznaje, osnovu za pomirenje racionalizma i empirizma u razlikovanju spoznaje i njenog materijala, osnovu za prevazilaženje dogmatizma i skepticizma u povlačenju granice između onoga što se može i onoga što se ne može spoznati.

Reprezentativna koncepcija spoznaje sama po sebi nije kontradiktorna, ali je nužno nedokažljiva; razlikovanje spoznaje i njenog materijala vrlo je kruto; ideja povlačenja granice puna je teškoća. Zato nije čudo što Locke u nastojanju da dokaže svoje teze upada u brojne teškoće i protivurječnosti.

Ponekad se govori o protivurječnosti između empirizma druge (ili prve tri) i racionalizma četvrte knjige Lockeovog *Ogleda*. Međutim, ako prihvatimo Lockeovo razlikovanje spoznaje i njenog materijala, onda između glavne teze druge knjige (da sve ideje, u krajnjoj liniji, potječu iz iskustva) i glavne teze četvrte knjige (da odnose među idejama opaža razum) nema nikakve protivurječnosti; one se, naprotiv, odlično nadopunjavaju. Locke nije nekonsekventan u tom smislu da u svakoj knjizi svog *Ogleda* piše nešto suprotno onome što je tvrdio u prethodnoj. Stvar je, naprotiv u tome da Lockeove osnovne koncepcije koje on provodi kroz cijelo djelo nisu slobodne od teškoća, pa njihovo konkretno razvijanje dovodi Lockea do protivurječnosti i u okviru pojedinih knjiga *Ogleda*.

Međutim, te teškoće i protivurječnosti ne mogu bitno umanjiti vrijednost *Ogleda*. Po svojoj sveobuhvatnosti i svestranosti, po obilju sadržanih distinkcija i sugestija, Lockeov *Ogled* nesumnjivo je jedan od najznačajnijih spoznajnoteorijskih rasprava koje su ikad napisane.

Ipak *Ogled* nije „čista" spoznajnoteorijska rasprava. U njemu se sadrži i određeno shvaćanje svijeta i čovjeka. Kao što u svojoj koncepciji spoznaje nastoji da izmiri idealizam i realizam, Locke u svojoj općoj koncepciji svijeta pokušava da pomiri materijalizam i spiritualizam. Prihvatajući kartezijanski dualizam, koji priznaje postojanje dviju posebnih supstancija (materijalne i duhovne), Locke ujedno upozorava na teškoće sadržane u pojmu supstancije i na nemoć ljudskog razuma da prodre u najdublje tajne stvarnosti.

Ali, ma koliko da je nesposoban za iscrpnu spoznaju svega postojećeg, ljudski razum potpuno je dovoljan za naše životne potrebe, i napose za spoznaju boga i naših moralnih dužnosti. Zato Locke odvraća filozofiju od suviše velikih zadataka, kojima ona, po njegovom mišljenju, nije dorasla i upućuje je da se od prepirke o beskorisnim metafizičkim pitanjima okrene nedovoljno proučavanim aktualnim problemima čovjekovog života, da ispituje njegovu spoznajnu, ekonomsku, političku, religioznu i moralnu aktivnost.

Po svojoj orijentaciji za proučavanje čoveka, Lockeova filozofija predstavlja zaokret od spekulativno-metafizičke filozofije 17. stoljeća ka antropološki orijentiranoj filozofiji 18. vijeka.

Ne samo po problematici na koju usmjerava filozofiju nego i po načinu i intencijama s kojima joj pristupa Locke predstavlja uzor za 18. vijek. On ne pristupa filozofskim i društvenim problemima sa čisto teorijskim, objašnjavalačkim namjerama, sa ciljem da otkrije apstraktne opće istine o stvarnosti. On je tipičan pedagog, prosvjetitelj, koji želi da pronađe i proširi za praktični život korisne, primjenljive spoznaje. Pri tome on čvrsto vjeruje da razum može i treba da pruži čovjeku ključ za rješenje svih njegovih problema.

Čovjek je za Lockea materijalno i duhovno biće; kao duhovno biće on je naizgled nepremostivo rascijepljen

između razuma i volje, kao i između prirodne (empirioracionalne) spoznaje i natprirodnog otkrovenja. Ali volja „nikada ne propušta da se pokori diktatima razuma“[23], a otkrovenje vrijedi samo kada je ovjereno od razuma.

Po svojoj vjeri u moć ljudskog razuma i po zalaganju za racionalno uređenje društva i razumno rješenje svih individualnih problema Locke je otac prosvjetiteljstva, građanskog slobodarskog pokreta koji dominira duhovnim životom Evrope u 18. vijeku.

Lockeove progresivne, ali umnogome nedosljedne filozofske i društvenopolitičke koncepcije imaju svoj historijski korijen u praksi engleske liberalne buržoazije 17. vijeka, čiji je ideolog on bio.

Boreći se protiv feudalnog apsolutizma i ujedno se pribojavajući revolucionarne aktivnosti naroda, zalažući se za političku slobodu i ravnopravnost i ujedno nedovoljno smjela da odlučno zahtijeva ukidanje svih feudalnih privilegija, tražeći pravo da ne vjeruje u službeno propisanog boga i ne usuđujući se da raskrsti sa svakom religijom, ona je našla rješenje svojih problema u klasnom kompromisu 1688. Njena umjerena revolucionarnost i naprednost dobila je svoj adekvatan teorijski izraz u filozofiji Johna Lockea.

Bertrand Russell tačno primjećuje da je Locke bio „apostol revolucije 1688, najumjerenije i najuspješnije od svih revolucija“. Treba samo dodati da je ta „najumjerenija i najuspješnija“ revolucija, kako je pokazao Marx, predstavljala „kompromis između buržoazije u njenom usponu i ranijih feudalnih veleposjednika“.

---

[23] *Of the Conduct of the Understanding*. 1. (*The Philosophical Works of John Locke*. Edited by J. A. St. John. Vol: 1. London 1894, p. 24.)

PROBLEM SPOZNAJE U FILOZOFIJI DAVIDA HUMEA

S pravom se smatra da je D. Hume jedan od najznačajnijih filozofa novog vijeka. Ipak ni do danas još nisu potpuno prevladana neka kriva shvaćanja osnovnog smisla i duha njegove filozofije, pa nije sagledana ni puna historijska vrijednost i živa aktuelnost njegove misli.

Od mnogih krivih tumačenja Humeove filozofije mi ćemo spomenuti samo neka, koja ćemo ovdje pokušati da ispravimo.[1]

Pogrešna shvaćanja Humeove filozofije

Jedna je od najčešćih pogrešaka da se Hume promatra samo ili gotovo samo kao teoretičar spoznaje, pri čemu se ispušta iz vida ili zanemaruje njegov rad na etičkoj, estetičkoj i ostaloj filozofskoj problematici, a ukoliko se i priznaje vrijednost Humeova doprinosa ostalim filozofskim područjima, da se previđa cjelovitost njegove filo-

---

[1] Humeovo *Istraživanje o ljudskom razumu* citira se po našem prijevodu (preveo I. Vidan, „Kultura", Zagreb 1956) pri čemu se uz citate dodaje u zagradi strana bez ikakve druge oznake, na primjer: (str. 10—11). *Rasprava o ljudskoj prirodi* citira se po izdanju: *The Philosophical Works of David Hume*, edited by T. H. Green and T. H. Grose, In four Volumes, Vol. I, II, London 1882, pri čemu se uz citate dodaje u zagradi oznaka sveska i strana, na primjer: (I, str. 306) ili (II, str. 184). Lockeov *Ogled o ljudskom razumu* citira se po izdanju: *The Philosophical Works of John Locke*, edited by J. A. St. John. Vol. I. II. London 1894, pri čemu se uz citate u zagradi dodaje Lockeovo ime, svezak i strana, na primjer: (Locke, I, str. 128).

zofske koncepcije i sistemotvorna intencija njegova filozofiranja.

Ovakvo jednostrano pristupanje proučavanju Humeove filozofije jedan je od uzroka drugog pogrešnog ili, u najmanju ruku, jednostranog shvaćanja te filozofije, njenog shvaćanja samo kao skepticizma, kao sverazarajuće rušilačke sumnje, koja razjeda sva pozitivna rješenja. Nasuprot ovom shvaćanju nastojat ćemo pokazati da Humeova filozofija, pored negativno-destruktivne, ima i svoju pozitivno-konstruktivnu stranu, da je njegov skepticizam samo sastavni dio jedne pozitivne doktrine, koja nas doduše danas više ne može zadovoljiti, ali je za svoje vrijeme bila neobično značajna, te do danas nije izgubila svoju aktuelnost i zanimljivost.

U vezi sa svođenjem Humeove filozofije na spoznajnoteorijski skepticizam nalazi se i jednostrano određivanje teorijskih izvora njegove filozofije, kao i njene vrijednosti i značenja za dalji razvoj filozofske misli. Vrlo često predstavlja se stvar tako kao da je Hume svu svoju problematiku i svoj osnovni filozofski stav preuzeo od Johna Lockea i Georgea Berkeleyja, samo što je, zaključujući konsekventnije od njih, došao do negacije svojih polaznih teza, te se našao u bezizlaznoj situaciji. Pri tome se previđa da su na formiranje Humeovih filozofskih pogleda vršili utjecaj i drugi engleski i evropski mislioci, naročito Francis Hutcheson i neki drugi engleski moralisti, koji su inspirirali Humea upravo u onom osnovnom pozitivnom dijelu njegove doktrine. S druge strane, pri određivanju historijske vrijednosti i utjecaja Humeove filozofije često se ispuštaju iz vida mnogi njeni vrijedni elementi, te se od mnogobrojnih historijskih niti, koje vežu Humeovu misao s filozofijom 19. i 20. vijeka, ističu samo neke. Tako je za velik dio njemačke filozofske historiografije karakteristična tendencija da se gotovo sva pozitivna vrijednost Humeove filozofije svede na impulse, koje je od nje dobio I. Kant, dok u francuskoj filozofskoj historiografiji nije rijetko da se Hume promatra gotovo samo kao preteča A. Comtea.

Ne ulazeći ovdje u analizu svih uzroka navedenih jednostranih i nepotpunih interpretacija Humeove filo-

zofije, spomenut ćemo da se među glavnim „krivcima“ za pogrešno shvaćanje Humeove filozofije nalaze i dva velika filozofa.

Prvi je od njih Immanuel Kant. Hume je možda jedini engleski filozof koji je općenito visoko cijenjen i u Njemačkoj, a zasluga za to pripada baš Kantu, koji je tvrdio da se od postanka metafizike „nije dogodilo ništa, što bi u pogledu sudbine ove znanosti moglo postati odsudnijim nego napadaj, što ga je David Hume učinio na nju“[2]. Visoko ranžirajući Humeovu filozofiju i priznajući da je iz nje dobio poticaj za svoje buđenje iz „dogmatskog drijemeža“, Kant je u isto vrijeme krivo interpretirao tu filozofiju kao čisti skepticizam. Po njegovu mišljenju, Hume je „svoju lađu, da je osigura, dotjerao do obale (do skepticizma), gdje može stajati i istrunuti“[3]. Tako je Kant istovremeno pridonio i savladavanju pogrešnog potcjenjivačkog stava prema Humeovoj filozofiji i učvršćenju zablude da je Hume samo skeptik. Glavni razlog što je on sam postao žrtva te zablude vjerovatno je taj što Kant očigledno nije studirao Humeovo glavno djelo, njegovu veliku *Raspravu o ljudskoj prirodi*, već je svoju predodžbu o njegovoj filozofiji stvorio uglavnom na osnovu proučavanja Humeova manjeg *Istraživanja o ljudskom razumu*, kao i na osnovu radova filozofa škotske škole, koji su na svu silu nastojali da Humeovu filozofiju prikažu kao za religiju, državu i moral opasni besperspektivni skepticizam.

Drugi veliki krivac za pogrešno shvaćanje Humeove filozofije jest sam njen tvorac, koji se potkraj života odrekao svoje mladenačke *Rasprave o ljudskoj prirodi* i jedinim autentičnim izrazom svoje misli proglasio kasnija djela, koja su nastala dijeljenjem, skraćivanjem i preradom *Rasprave*. Time je on mnogo pridonio stvaranju i širenju mišljenja da je *Rasprava* još posve nezrelo djelo, koje pri proučavanju Humeove filozofije ne treba uzimati u obzir. Novija istraživanja pokazala su, međutim, da je filozofija u *Raspravi* i u kasnijim Humeovim djelima u

---

[2] Kant: *Dvije rasprave*, Zagreb, 1953, str. 11.

[3] Op. cit., str. 13.

bitnom jedna te ista, a da *Rasprava*, iako stilski nesavršenija, potpunije otkriva osnovne intencije Humeova filozofiranja, te da je ona, štaviše, jedini ključ za ispravno razumijevanje tih kasnijih djela (uključujući i *Istraživanje o ljudskom razumu*, koje je nastalo preradom i skraćivanjem prvog dijela *Rasprave)*.

Međutim, treba istaći da nije lako u potpunosti shvatiti Humeovu filozofiju čak ni onda kad se uzmu u obzir sva njegova djela, uključujući i veliku *Raspravu*. Hume je, naime, filozof, koji je prividno vrlo lak, a stvarno vrlo težak. Njegova djela čitaju se glatko, bez velikih napora, i svaki pojedini fragment njegova rezoniranja, promatran sam za sebe, čini se u prvi mah lako razumljiv ali kad se traži njegov smisao u sklopu cjelokupnog sistema, počinju se otkrivati teškoće. Tada se na sve strane pojavljuju protivurječnosti i dobija se utisak da tu uopće nema cjelovite koncepcije. Međutim, dalje proučavanje pokazuje da ovaj utisak potječe iz složenosti Humeove filozofije i iz nehajnosti njegova načina izražavanja, te da su naizgled disparatna shvaćanja povezana finim, u prvi mah neprimjetljivim nitima. Neke od tih niti teško je pohvatati i poslije duljeg studiranja Humeovih djela. Zato nije čudo što je Humeova filozofija još uvijek predmet različitih interpretacija i vrijednosnih ocjena.

U ovim diskusijama o smislu i vrijednosti Humeove filozofije dosad se slabo čuo glas marksista. Osnivači marksizma Marx i Engels nisu bliže poznavali Humeovu filozofiju niti su je u svojim radovima analizirali onako kao, na primjer, Hegelovu. Stoga bi bilo logično da su se takve analize prihvatili njihovi učenici. Međutim, desilo se obrnuto. Kao i mnoge druge velike filozofe, čije značenje nisu naglasili Marx i Engels, kasniji marksisti zanemarili su i Humea. Ono što su o Humeu pisali Lenjin, Deborin i još neki marksisti, ima svoju vrijednost, ali još je daleko od toga da bude svestrana i potpuna analiza Humeove filozofije s marksističkog stanovišta. To je za žaljenje utoliko više što baš dijalektičko-materijalističkofilozofsko stanovište pruža relativno najpogodniju polaznu tačku za ispravno shvaćanje smisla i vrijednosti dosadašnje filozofije.

Stranice, koje slijede, zamišljene su kao pokušaj da se pridonese osvjetljavanju smisla i vrijednosti Humeove filozofije s gledišta dijalektičkog materijalizma. Pri tome nemamo pretenziju da razjasnimo sve finese Humeove filozofije ili da riješimo sve probleme koji se u vezi s njom nameću. Želimo samo odrediti neke osnovne karakteristike Humeove filozofije, kao i smisao i mjesto spoznajnog problema u okviru te filozofije.

Antropološka orijentacija filozofije

Nijedan od sastavnih dijelova Humeove filozofije ne može se dobro shvatiti, ako se ne shvate osnovne ideje i bitne odlike te filozofije u cjelini.

Predmet filozofije, po Humeu, je čovjek, ispravna metoda proučavanja čovjeka može biti samo empirijska, a osnovni rezultat, do kojeg dolazimo primjenom te metode na čovjeka, jest negacija apstraktnog shvaćanja čovjeka kao posve racionalnog bića. To su tri osnovne ideje-vodilje Humeove filozofije.

Polaznu tačku Humeova umovanja čini određivanje filozofije kao nauke o čovjeku, odnosno o ljudskoj prirodi, kao nauke koja je — budući da sve nauke u većoj ili manjoj mjeri zavise od ljudske prirode — ujedno i osnova za izgradnju jednog kompletnog sistema nauka.

Ovakvo određivanje predmeta filozofije znači teorijsko uopćenje, ali i djelomičnu negaciju filozofske prakse engleskog prosvjetiteljstva.

Sedamnaesti vijek bio je u filozofiji, u prvom redu, vijek velikih spekulativnih metafizičkih sistema (iako, naravno, ne samo to!). Uz problem univerzalne metode naučnog istraživanja u centru pažnje ovih velikih sistema nalazi se problem supstancije s mnogobrojnim iz njega izvedenim problemima (odnos između duha i materije, boga i svijeta, finaliteta i kauzaliteta).

Otac engleskog prosvjetiteljstva John Locke svjesno odvraća filozofiju od ovih teških problema kojima ona, po njegovu mišljenju, nije dorasla. Od prepirke o beskorisnim metafizičkim pitanjima filozofija treba da se okrene nedovoljno proučavanim aktuelnim problemima

čovjekova života, da ispituje njegovu spoznajnu, ekonomsku, društveno-političku, religioznu i moralnu aktivnost. Naročito važnim smatrao je Locke istraživanje čovjekovih spoznajnih sposobnosti, te je svoje glavno veliko djelo *(Ogled o ljudskom razumu,* 1690) posvetio proučavanju „porijekla, sigurnosti i opsega ljudske spoznaje, zajedno s temeljima i stupnjevima vjerovanja, mnijenja i pristajanja". (Locke, I. str. 128.) Značajan prilog dao je Locke proučavanju etičke, pedagoške, političko-ekonomske, socijalno-političke i filozofsko-religiozne problematike. Premda u osnovi njegova proučavanja različitih oblika čovjekove djelatnosti leži jedno opće shvaćanje čovjeka, Locke se nije odvažio na pokušaj da to svoje shvaćanje sistematski zaokruži, da stvori jednu cjelovitu nauku o čovjeku.

Nešto slično vrijedi za cijelo englesko prosvjetiteljstvo. Spoznajnoteorijska, etička, religiozna, društveno-politička i pedagoška istraživanja suvereno dominiraju filozofskim radom 18. vijeka u Engleskoj. Međutim, nema pokušaja da se ta istraživanja povežu u jednu sistematsku cjelinu.

Hume u potpunosti prihvaća osnovnu filozofsku orijentaciju prosvjetiteljske filozofije 18. vijeka — orijentaciju na aktuelne probleme čovjekova života. Ali, nezadovoljan rascjepkanim proučavanjem pojedinih strana čovjekove aktivnosti, on teži djelomičnoj obnovi sistematskog duha 17. vijeka. Potreban je, doduše, ne sveobuhvatni filozofski sistem, već filozofski sistem koji bi obuhvatio cijelog čovjeka.

Osnovu sistematskog povezivanja raznih naučnih disciplina o čovjekovim aktivnostima u jednu nauku o čovjeku Hume nalazi u postojanju jedne jedinstvene relativno konstantne ljudske prirode. „Općenito se priznaje, da u postupcima ljudi svih narodnosti i svih vremena postoji velika jednoličnost, i da ljudska priroda ostaje uvijek ista u svojim principima i djelovanju... Ljudi su toliko jednaki u svim vremenima i na svim mjestima, da nas povijest na tom području ne obavještava ni o čemu novom ili čudnovatom. Glavna korist od nje jest samo u otkrivanju stalnih i općenitih principa ljudske prirode, time što pokazuje ljude u svoj raznolikosti odnosa i prili-

ka i što nas opskrbljuje građom, iz koje možemo stvarati svoja zapažanja i upoznati redovite podstrekače ljudskih postupaka i ponašanja." (Str. 101—102.)

Međutim ova konstantnost ljudske prirode ne znači brisanje svih individualnih razlika među ljudima: „Ipak ne smijemo očekivati, da će ta jednoličnost ljudskih postupaka ići tako daleko, te će svi ljudi u istim prilikama postupati tačno na isti način, bez obzira na raznolikost karaktera, predrasuda i mišljenja. Takva jednakost u svim pojedinostima ne može se naći ni u kojem dijelu prirode." (Str. 104.)

Postoji dakle relativno konstantna ljudska priroda, i s tom ljudskom prirodom imaju izvjesnu vezu, veću ili manju, sve nauke. „Čak i matematika, prirodna znanost i prirodna religija u izvjesnoj mjeri zavise od nauke o ČOVJEKU; jer one potpadaju pod ljudsku spoznaju i o njima se sudi ljudskim moćima i sposobnostima." (I, str. 306.) Ako čak i nauke kao što je matematika zavise od nauke o čovjeku, kakvo je tek značenje proučavanja ljudske prirode u naukama kao što su logika, etika, estetika i politika (Logic, Morals, Criticism and Politics), koje direktno proučavaju određene ljudske sposobnosti i radnje!

„Ovdje je, dakle, jedino podesno sredstvo, od kojeg se možemo nadati uspjehu u našim filozofskim istraživanjima, da napustimo dosadnu kunktatorsku metodu, koju smo upotrebljavali dosada, te da, umjesto da s vremena na vrijeme zauzimamo poneku tvrđavu ili selo na granici, umarširamo direktno prema glavnom gradu ili centru tih nauka, samoj ljudskoj prirodi, jer kad jednom budemo gospodari ovoga, možemo se svuda drugdje nadati u laku pobjedu... Nema nijednog pitanja od važnosti čije rješenje nije sadržano u nauci o čovjeku; i nema nijednoga koje se može riješiti s imalo sigurnosti prije nego što se upoznamo s tom naukom. Zato nastojeći da objasnimo principe ljudske prirode mi zapravo želimo pružiti potpun sistem nauka, izgrađen na temelju koji je gotovo posve nov i jedini, na kojem one mogu da stoje iole sigurno." (I, str. 307.)

Prema tome, Humeov osnovni predmet proučavanja je ljudska priroda, njegov je osnovni zadatak da odgovori na pitanje: šta je čovjek. To je, po njegovu mišljenju,

centralno pitanje ljudske spoznaje, od rješenja kojega zavise sva pitanja u svim naukama.

Orijentaciju na proučavanje čovjeka, njegovih sposobnosti i aktivnosti Hume dijeli s ostalim engleskim prosvjetiteljima. Ni ideja o jednoj u osnovi nepromjenljivoj ljudskoj prirodi nije bila njegovo otkriće. Ova vrlo stara ideja bila je vrlo omiljena kod prosvjetitelja 18. vijeka. I sam Hume kaže da se postojanje nepromjenljive ljudske prirode „općenito priznaje". Ono što je specifično Humeovo, to je ideja da se ta relativno konstantna ljudska priroda učini neposrednim i centralnim predmetom ispitivanja, i da se na osnovu rezultata tog ispitivanja izgradi cjelokupan sistem nauka. Hume, dakle, prihvaća antropološku orijentaciju prosvjetiteljske filozofije, ali analitičkom i nesistematskom pristupu problematici čovjeka suprotstavlja sintetički i sistematski.

Ova sistematsko-sintetička tendencija Humeove filozofije, koja ga izdvaja od većine ostalih engleskih prosvjetitelja, našla je svoj dalji razvitak kod francuskih prosvjetitelja — u njihovoj *Enciklopediji* i naročito u Holbachovu *Sistemu prirode*. Samo što je Holbach u tom pogledu otišao dalje od Humea. Ljudska priroda samo je specijalan slučaj prirode uopće, a otuda, po Holbachu, slijedi da je nauka o čovjeku samo dio nauke o prirodi. *Sistem prirode* znači zapravo negaciju antropološke orijentacije filozofije i predstavlja pokušaj stvaranja jedne nove materijalističke metafizike.

Ponovno potpuno usmjeravanje filozofije na čovjeka zasluga je I. Kanta. Po njegovu mišljenju, filozofija treba da odgovori na četiri osnovna pitanja: 1) Šta mogu znati? 2) Šta treba da činim? 3) Čemu se smijem nadati? 4) Šta je čovek? — a sva se ova pitanja svode na četvrto: šta je čovjek?

Ova antropološka orijentacija filozofije, koja je poslije Kanta ponovo bila negirana i u toku daljeg razvoja njemačkog klasičkog idealizma i u engleskoj i francuskoj pozitivističkoj filozofiji, doživjela je svoju obnovu kod mladohegelovaca, Feuerbacha i mladog Marxa, kao i kod nekih drugih mislilaca 19. vijeka (S. Kierkegaarda, na primjer), da bi u 20. vijeku počela da se sve više širi

među marksistima, kao i u nemarksističkoj evropskoj filozofiji.

Ističući aktuelnost Humeove antropološke koncepcije filozofije ne želimo reći da je ona slobodna od slabosti i potpuno prihvatljiva.

Ozbiljni prigovori mogu se postaviti Humeovu shvaćanju konstantnosti ljudske prirode. Hume je možda više nego većina prosvjetitelja 18. vijeka isticao da konstantnost ljudske prirode ne isključuje čak i velike razlike među pojedinim ljudskim individuama. Međutim, to variranje on shvaća kao variranje oko jednog konstantnog prosjeka, koji je tu, tko zna otkuda, i ostat će uvijek takav — tko zna zašto. Ideja da čovjek sam svojom vlastitom praktičnom djelatnošću stvara i mijenja taj prosjek, da „ljudska priroda" nije neki neobjašnjivi i nepromjenljivi apsolut, nego nešto što također ima svoju historiju, bila je strana Humeu.

S druge strane, čak i ako se „ljudska priroda" shvati kao nešto što se historijski stvara i mijenja, time još nisu uklonjene sve teškoće iz čisto antropološke koncepcije filozofije. Učenje o čovjeku, koje želi da ne počiva ni na kakvim „metafizičkim pretpostavkama", — neće li ono biti izgrađeno na lošim ili, u najmanju ruku, kritički neispitanim ontološkim pretpostavkama? Nije li „čista antropologija" isto takva apstraktna jednostranost kao i čista ontologija, koja hoće da ostavi po strani čovjeka i njegovu historijsku situaciju, te da bude apsolutna istina o bitku, istina koja vrijedi za sva teorijski moguća umna bića i za sva vremena?

Empirijska metoda

Ideja da se nauka o ljudskoj prirodi izvede iz općeg učenja o prirodi i uključi u njega bila je strana Humeu. To, međutim, ne znači da je njemu bila strana i misao da je ljudska priroda samo specijalan slučaj prirode uopće, te da postoje opći zakoni prirodnog događanja, kojima je podvrgnut i čovjek. Hume, naprotiv, piše: „Postoji opći prirodni tok u ljudskim postupcima isto tako kao i u djelovanjima sunca i klime." (II, str. 184.)

U više mahova, objašnjavajući principe ljudske prirode, Hume upozorava na njihovu podudarnost s općim principima prirode. Tako, raspravljajući o nužnosti i slobodi ljudskih postupaka, Hume ističe da je „združenost pobuda i voljnih postupaka jednako pravilna i jednolična kao ona između uzroka i učinaka svuda u prirodi" (str. 107), a upozoravajući da jednoličnost u ljudskim postupcima nije apsolutna napominje da se takva apsolutna jednoličnost „ne može naći ni u kojem dijelu prirode". (Str. 104,)

Prema tome, ako svoje učenje o čovjeku ne izvodi iz općeg učenja o prirodi, Hume to ne čini zato što bi smatrao da nema općih zakona stvarnosti, već zato što smatra da takvo izvođenje ne bi bilo u skladu s ispravnom metodom proučavanja čovjeka, kakva može biti samo empirijska metoda koja počiva na iskustvu i promatranju. „I kao što je nauka o čovjeku jedina solidna osnova za druge nauke, tako i jedina solidna osnova koju možemo dati samoj toj nauci mora biti iskustvo i promatranje." (I, str. 307—308.) Na pitanje šta je čovjek, ne može se, dakle, odgovoriti aprioristićkom spekulativnom konstrukcijom, nego samo na osnovu iskustvenog proučavanja. Nauka o čovjeku ne može se deduktivno izvesti iz nekog općeg učenja o stvarnosti, nego se može izgraditi samo empirijskim proučavanjem čovjekove djelatnosti.

Proklamirajući primjenu empirijske metode na čovjeka i ističući da u proučavanju i objašnjavanju ljudske prirode ne možemo ići dalje od iskustva, te da svaku hipotezu koja to pokušava učiniti moramo odmah odbaciti kao „preuzetnu i himeričnu", Hume upozorava da to ne vrijedi samo za nauku o čovjeku nego i za sve druge nauke i vještine. „Nijedna od njih ne može ići dalje od iskustva ili postaviti bilo kakve principe, koji nisu zasnovani na tom vrelu." (I, str. 309.)

Ni zahtjev za primjenom empirijske metode nije neka posebna odlika Humeova. Empirizam u raznim varijantama jedno je od općih obilježja engleske filozofije, koje nalazimo djelomično već kod engleskih srednjovjekovnih sholastičara (Roger Bacon, Duns Scotus, William Occam), a Francis Bacon proklamirao je empirijsku metodu tako snažno da ga je Marx nazvao „ocem engleskog materija-

lizma i svih modernih eksperimentalnih nauka". U 17. vijeku empirijska metoda našla je svoju sjajnu primjenu i donijela bogate plodove u prirodno-naučnim istraživanjima Isaaca Newtona, a na proučavanje čovjekovih spoznajnih sposobnosti primijenio ju je John Locke.

Hume je bio potpuno svjestan ovoga porijekla svog empirizma i nije ga poricao. U „Uvodu" svoje *Rasprave* Hume kao začetnika novovjekog empirizma navodi F. Bacona, te s ponosom govori o uspjesima kojima je u Engleskoj urodila primjena empirijske metode na prirodne znanosti. Pri tome on očigledno misli na I. Newtona, kojega ovdje poimence ne spominje, ali o kojemu u svojoj *Historiji Engleske* piše: „Ovaj otok može se ponositi da je u Newtonovoj osobi rodio najvećeg i najrjeđeg genija, koji se ikada pojavio za diku i pouku ljudskom rodu." Nabrajajući Newtonove vrline, Hume na prvo mjesto stavlja slijedeću: „Oprezan da ne prihvati nikakve principe osim onih, koji su zasnovani na iskustvu: ali odlučan da prihvati svaki takav princip, ma koliko nov i neobičan."[4] Smatrajući, dakle, da je ispravna empirijska metoda ne samo otkrivena već i uspješno primijenjena na područje prirode, Hume nije pretendirao na otkriće neke nove metode, nego samo na to da empirijsku metodu primijeni i na nauku o čovjeku. O tome rječito govori i sam naslov Humeova glavnog djela: *A Treatise of Human Nature: being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects.* Dakle: *Rasprava o ljudskoj prirodi. Pokušaj da se eksperimentalna (empirijska) metoda zaključivanja uvede u moralne (humanitarne) nauke (probleme).*

Međutim, Hume nije pretendirao ni na to da je prvi koji pokušava primjeniti empirijsku metodu na proučavanje čovjeka. U „Uvodu" svoje *Rasprave* on ističe da su „neki filozofi posljednjeg vremena u Engleskoj", doduše tek cio vijek poslije Baconove proklamacije empirijske metode, „počeli da stavljaju nauku o čovjeku na novu osnovu, te su privukli pažnju i pobudili radoznalost javnosti". (I, str. 308.)

---

[4] Citirano po knjizi: Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, London 1941, str. 10.

Dakle, i u primjeni empirijske metode na čovjeka Hume je imao prethodnike, samo što su oni učinili malo, jer su tu metodu primijenili jednostrano i parcijalno na pojedine strane čovjekove djelatnosti, ne odvažujući se da zakorače odlučno prema centralnoj tvrđavi: prema ljudskoj prirodi.

U bilješci gdje objašnjava na koje „filozofe posljednjeg vremena" misli, Hume poimence navodi Lockea, Shaftesburyja, Mandevillea, Hutchesona i Butlera. U prvi mah ovaj se spisak može učiniti neobičan. Od dva filozofa, koji se obično smatraju glavnim izvorom Humeove filozofije (Locke i Berkeley), jedan se uopće ne spominje, dok se navode imena nekih drugih filozofa kojima se, prema tradicionalnom shvaćanju, ne pripisuje prevelik utjecaj na Humea. Uskoro ćemo vidjeti da se Hume ipak nije zabunio nabrajajući ovako svoje prethodnike.

Negacija prosvjetiteljskog racionalizma

Glavna originalnost Humeove filozofije u cjelini nije u određivanju filozofije kao empirijske nauke o čovjeku, nego u osnovnom rezultatu do kojega ga je dovelo njegovo proučavanje čovjeka, a koji je značio negaciju jednog od osnovnih shvaćanja prosvjetiteljstva.

Po svojoj općoj koncepciji čovjeka, Locke se nije bitno razlikovao od Descartesa. Kao i za Descartesa čovjek je i za njega, prije svega i iznad svega, razumno biće. Kritizirajući teoriju urođenih ideja i dokazujući da je iskustvo izvor svih elemenata našeg znanja, Locke nije htio poreći ulogu razuma u spoznaji, već je samo želio razbiti iluzornu predodžbu o razumu kao pauku, koji sam iz sebe ispreda sve znanje. Iskustvo, po Lockeu, isporučuje razumu spoznajnu građu, ali je razum ona sposobnost kojom čovjek spoznaje što se može spoznati i stvara mnijenje o onome što je vjerovatno. Ma koliko bio slab i nesposoban da spozna sve tajne svemira, ma koliko zaostajao iza „univerzalnog ili savršenog shvatanja svega postojećeg", razum je dovoljan za naše životne potrebe i za spoznaju boga i naših moralnih dužnosti. Stoga na njemu treba da se temelji sva individualna i društvena aktivnost

čovjekova. *„Reason must be our last judge and guide in everything.“* (*„Razum mora biti naš konačni sudac i vodič u svemu.“* Locke, II, str. 300.)

Ova vjera u moć ljudskog razuma prešla je od Lockea na prosvjetitelje 18. vijeka, na engleske, kao i na francuske i njemačke. „Razum“ je bio jedna od osnovnih borbenih parola filozofije 18. vijeka. „Religija, shvaćanje prirode, društvo, državni poredak, sve je bilo podvrgnuto najneumitnijoj kritici, sve to trebalo je ili da opravda svoj opstanak pred sudom razuma, ili da se odrekne opstanka. Misaoni razum postao je jedino mjerilo, koje se primjenjivalo na sve.“[5]

Međutim, u krilu ovog prosvjetiteljskog racionalizma već se rađa i njegova vlastita negacija. U Francuskoj, ta se negacija javlja odjednom snažno u liku Rousseaua. U Engleskoj, ona se postepeno razvija i jača, javljajući se najprije u redovima nekih moralista i estetičara, kao što su grof Shaftesbury, Francis Hutcheson i Joseph Butler. Odbacujući zasnivanje morala na religiji (koju samu po sebi ne odbacuju), kao i Lockeov pokušaj zasnivanja morala na razumu, oni izvor etičkog ocjenjivanja nalaze u svojevrsnom „smislu za moral“ ili „moralnom osjećaju“ („moral sense“), koji je čovjeku prirođen, ali se vježbom usavršava. Isto tako izvor estetičkog ocjenjivanja nalaze u „estetskom osjećaju“ („aesthetic sense“).

Na taj način oni djelomično negiraju Lockeovu tezu o razumu kao vrhovnom sucu u svemu. U najmanju ruku, na području morala i umjetnosti vrhovni sudac nije razum nego moralni ili estetski osjećaj.

Hume prihvaća mišljenje Shaftesburyja i Hutchesona da korijen moralnog i estetičkog ocjenjivanja nije u razumu nego u nagonsko-emocionalnoj sferi čovjekove duševnosti. Ali on ne ostaje samo pri parcijalnom negiranju Lockeove teze. Kao što nije vrhovni sudac na području umjetnosti i morala, razum nije vrhovni sudac ni u teorijskoj filozofiji. „Ne moramo samo u poeziji i muzici slijediti svoj ukus i osjećaj, nego isto tako i u filozofiji.“ (I, str. 403.)

Na mjesto Lockeove opće teze o razumu kao vrhovnom sucu i vodiču u svemu, Hume postavlja direktno

---

[5] F. Engels: *Anti-Dühring*. Izd. „Naprijed“, str. 15.

suprotnu: *„Reason is, and ought only to be, the slave of the passions, and can never pretend to any other office then to serve and obey them."* *(„Razum jest i treba samo da bude rob strasti i ne može nikada polagati pravo ni na kakav drugi posao nego da im služi i da im se pokorava."* II, str. 195, potcrtao *G. P.)*

Može se smatrati da je ovim riječima Hume najupečatljivije izrazio centralnu ideju svoje filozofije, ideju koja dominira kroz sve tri knjige njegove velike *Rasprave*, kao i kroz sve njegove manje radove.

Kako je ta osnovna ideja konkretno sprovedena u spoznajnoteorijskom dijelu Humeove filozofije, vidjet ćemo pobliže malo kasnije. Međutim, već ovdje treba istaći da shvaćanje razuma kao „roba strasti" ne znači poricanje njegove važne funkcije u čovjekovu životu. On više nije suvereni vladar kome pripada prvi poticaj i posljednja odluka, ali on ostaje važan realizator naših želja i regulator naše aktivnosti.

Pa ipak, detronizacija razuma koju je izvršio Hume predstavljala je jedan smion i za svoje vrijeme progresivan pothvat. Iako je Hume, objašnjavajući bitne odlike i pokretačke snage čovjekove aktivnosti, ostao pretežno u idejnoj sferi, u sferi suprotnosti između racionalnih i emocionalno-instinktivnih sfera čovjekove duševnosti, njegovo učenje predstavljalo je ipak korak naprijed na putu od prosvjetiteljskog racionalizma ka svestranijoj i realnijoj analizi pokretačkih snaga čovjekove djelatnosti.

Deskripcija sadržaja svijesti

Svoju analizu spoznajnog problema Hume počinje kao i Locke analizom osnovnih elemenata svijesti (po Lockeovoj terminologiji to su „ideje", a po Humeovoj „percepcije").

Međutim, tu se odmah opaža i važna razlika među njima. Locke nije ostao pri opisivanju pojedinih vrsta „ideja" i njihova uzajamnog odnosa, nego se odmah pozabavio i pitanjem o odnosu naših ideja prema vanjskom svijetu, koji postoji nezavisno od njih. Hume, naprotiv, dajući opis osnovnih elemenata ljudske svijesti, ostavlja

potpuno po strani i pitanje o jednom od ljudske svijesti neovisnom svijetu, koji je eventualno uzrok „percepcija“, kao i pitanje o „identičnoj ličnosti“, koja je eventualno „subjekt“ ili „nosilac“ tih percepcija. Kako Hume, pored toga, u početnim dijelovima svoga istraživanja upotrebljava promiscue termine „predmet“ i „percepcija“ mnogi su zaključili da je njegovo spoznajnoteorijsko stanovište „fenomenalističko“ i „imanentističko“. Tako čak i jedan od najboljih poznavalaca Humeove filozofije Rudolph Metz dokazuje „*fenomenalizam* ili *stanovište imanencije* Humeove spoznajne teorije“, te pobija tvrdnju da je Hume „spoznajnoteorijski realist“[6]. Kao što ćemo kasnije vidjeti, ovakvo mišljenje nije tačno, jer Hume u završnom dijelu svoga spoznajno-teorijskog istraživanja postavlja i pitanje o vanjskom svijetu, te ga rješava u duhu svojevrsnog realizma, razlikujući naše percepcije kao predmet neposrednog iskustva od vanjskih fizičkih tijela kao predmeta nužnog instinktivnog vjerovanja.

Međutim, u početnom dijelu svoga istraživanja Hume potpuno isključuje ovo pitanje, smatrajući da njegovu postavljanju i rješavanju treba da prethodi deskriptivna analiza sadržaja svijesti. Ovim svojim pristupom Hume se pokazuje kao jedan od preteča Husserlove fenomenološke metode. To je uočio i sam Husserl, koji, govoreći o prethodnicima fenomenologije, kaže da „Hume već gotovo stupa na njeno područje, ali sa zaslijepljenim očima“.[7]

Opći termin za osnovne elemente naše spoznaje za Lockea je „ideja“. To je naziv za „sve što duh opaža u sebi ili što je neposredni predmet opažanja, misli ili razuma“ (Locke, I, str. 243). Ideje nisu urođene čovjekovu duhu, nego neposredno ili posredno potječu iz iskustva. Dijele se na „jednostavne“ ideje, koje razum pasivno prima iz iskustva, i na „složene“ ili „kompleksne“, koje stvara razum kombinirajući „jednostavne“. Iskustvo, koje je izvor svih jednostavnih, a posredno i složenih ideja, Locke raščlanjuje na vanjsko (senzacija, osjet), koje nas

---

[6] R. Metz: *David Hume. Leben und Philosophie*, Stuttgart 1929, str. 114—115.

[7] Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und *phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. Halle 1913, str. 118.

informira o vanjskim predmetima, i unutrašnje (refleksija, razmišljanje), iz kojeg potječu sve ideje o radnjama našeg duha. U vezi s ovom podjelom iskustva nalazi se i podjela jednostavnih ideja na „ideje senzacije“, „ideje refleksije“ i „ideje senzacije i refleksije“. „Ideje senzacije“, sa svoje strane, dijele se na dvije grupe, prema tome da li ih razum prima pomoću jednog ili više osjetila. Iako obje ove vrste imaju svoj uzrok u djelovanju vanjskih predmeta na naša osjetila, među njima postoji bitna razlika. Jednostavne ideje, koje stječemo preko više osjetila, jesu slike „primarnih kvaliteta“, tj. realnih svojstava tijela, dok su ideje koje stječemo preko pojedinih osjetila samo ideje „sekundarnih kvaliteta“, a ovi „nisu u samim predmetima ništa do moći da svojim primarnim kvalitetama, tj. veličinom, strukturom i kretanjem svojih neprimjetljivih dijelova izazivaju u nama različite osjete, kao boje, zvukove, okuse itd.“ (Locke, I. str. 224.) I složene ideje dijeli Locke na mnoge podvrste, i to ne uvijek na jednak način. Možda je najmjerodavnija podjela prema kojoj se složene ideje u užem smislu dijele na moduse, supstancije i relacije, a složene ideje u širem smislu obuhvaćaju još i opće ideje.

Od Lockea su polazili u svojoj analizi svijesti i Berkeley i Hume. Sve „ideje“ Berkeley dijeli na tri vrste: na osjetne ideje, na ideje „opažene promatranjem strasti i radnji duha“ i na ideje „stvorene pomoću pamćenja i mašte bilo sastavljanjem, rastavljanjem ili pukim predstavljanjem onih, koje su prvobitno opažene na ranije spomenute načine“[8]. Prve dvije vrste ovih ideja odgovaraju približno Lockeovim jednostavnim idejama senzacije i refleksije, a treća vrsta Lockeovim složenim idejama, s time što, po Berkeleyju, u treću vrstu idu i jednostavne ideje po Lockeovoj terminologiji, kad ih reproduciramo u sjećanju. Kriterij za razlikovanje osjetnih ideja od ideja refleksije, sjećanja i mašte Berkeley nalazi u njihovim imanentnim odlikama, u stepenu njihove jačine, živahnosti, razgovjetnosti, sređenosti, postojanosti i suvislosti. Što se tiče Lockeove distinkcije između primarnih i sekundarnih kvaliteta, nju Berkeley odbacuje jednako kao i

---

[8] G. Berkeley: *A New Theory of Vision and Other Selected Philosophical Writings*. Everyman's Library, str. 113.

pretpostavku o postojanju od svijesti nezavisnog vanjskog svijeta, na kojoj ta distinkcija nužno počiva.

U suglasnosti s Lockeom i Berkeleyjem Hume smatra da svi elementi spoznaje potječu iz iskustva, te da se sva stvaralačka moć duha svodi na sposobnost „spajanja, premještanja, dodavanja ili oduzimanja materijala, koji daju osjetila i iskustvo". (Str. 23.) Međutim, za razliku od Lockea i Berkeleyja, kao opći naziv za osnovne elemente spoznaje Hume ne upotrebljava termin „ideja" nego „percepcija" („zamjedba"). Upotrebljavajući tako izraz percepcija, on to vjerojatno čini pod utjecajem F. Hutchesona, koji ovdje sa svoje strane slijedi Descartesa.

Termin „ideja" rezervirao je Hume za jednu od dviju osnovnih vrsta percepcija. Sve percepcije Hume, naime, dijeli na „impresije" („utiske") i „ideje" („predodžbe".) Ove dvije vrste percepcija razlikuju se po stupnju snage i živahnosti. Impresije su jače i življe od ideja, jer su impresije svi naši osjeti, strasti i emocije, kako se prvi put pojavljuju u duši, dok su ideje samo njihove blijede slike u mišljenju i rasuđivanju. U ovoj podjeli osjeća se očito utjecaj Berkeleyja. Na nju Hume nadovezuje Lockeovu podjelu po složenosti. Kao što je Locke dijelio sve ideje na jednostavne i složene, tako i Hume dijeli sve percepcije (i impresije i ideje) na jednostavne i složene, prema tome da li su nedjeljive ili se mogu rastaviti na dijelove.

Između impresija i ideja postoji određena uzajamna korespondencija i sličnost. Svakoj jednostavnoj ideji odgovara jednostavna impresija, koja joj je slična, a svaka jednostavna impresija ima odgovarajuću ideju. S kompleksnim idejama i kompleksnim impresijama nije tako jednostavno: tu ne mora uvijek postojati tačna korespondencija. Možemo imati kompleksnu ideju bez odgovarajuće impresije, a mnoge naše kompleksne impresije ne možemo tačno reproducirati u idejama. Međutim, kako su kompleksne ideje sastavljene iz jednostavnih, kojima tačno odgovaraju određene impresije, može se tvrditi u općem obliku da su te dvije vrste percepcija tačno korespondentne.

Konstatiravši korespondenciju i sličnost između ideja i impresija, Hume prelazi na pitanje koja je od ovih dviju vrsta percepcija uzrok, a koja posljedica, te doka-

zuje da su sve naše jednostavne ideje neposredno ili posredno (preko drugih ideja) izvedene iz jednostavnih impresija, koje im odgovaraju i koje one tačno prikazuju. U prilog ove teze on navodi vremenski slijed njihova prvog pojavljivanja (prvo pojavljivanje impresije uvijek prethodi prvom pojavljivanju odgovarajuće ideje) kao i činjenicu što o stvarima, o kojima zbog neke organske pogreške ili zbog neupotrebe neke sposobnosti nemamo impresije, ne možemo imati ni ideje. Prema tome, sve naše jedinstvene ideje potječu posredno ili neposredno iz odgovarajućih impresija. Ovu tezu naziva Hume u svojoj velikoj *Raspravi* prvim principom nauke o ljudskoj prirodi. Ovaj naziv ne susreće se u kasnijem *Istraživanju*, ali je sama teza ostala, a tok njenog obrazlaganja ne razlikuje se bitno od onoga u *Raspravi*.

Na „prvom principu ljudske prirode" Hume zasniva i svoje osnovno metodičko uputstvo za ispitivanje naših nedovoljno jasnih ideja. Ako želimo razjasniti neku ideju, moramo pogledati impresiju iz koje je ona izvedena. „Nemoguće je ispravno rasuđivati ako potpuno ne shvaćamo ideju o kojoj rasuđujemo, a nemoguće je potpuno shvatiti bilo kakvu ideju, ne prateći je do njenog izvora i ne ispitujući onu primarnu impresiju iz koje ona nastaje. Ispitivanje impresije daje jasnoću ideji, a ispitivanje ideje daje jednaku jasnoću svim našim zaključivanjima." (I, str. 377.)

Ispitivanje impresija, od kojih potječu ideje, potrebno je naročito zato što se u filozofiji često upotrebljavaju izrazi koji zapravo nemaju nikakvog smisla, s kojima nije povezana nikakva ideja, iako se pretpostavlja da jest. Nemogućnost da se pronađe impresija od koje potječe takva tobožnja ideja pokazuje da je ta „ideja" zapravo prazna riječ.

Opis sadržaja naše svijesti iscrpljuje se u *Istraživanju* u podjeli percepcija na impresije i ideje i u određivanju njihova uzajamnog odnosa. U velikoj *Raspravi* Hume detaljizira ovu analizu. Analogno Lockeovoj podjeli jednostavnih ideja on dijeli impresije na impresije senzacije i impresije refleksije, a u područje ideja uvodi podjelu na ideje pamćenja i ideje mašte. Prihvaćajući Lockeovu podjelu na moduse, supstancije i relacije, Hume daje kratku

ali sadržajnu i zanimljivu analizu ovih vrsta ideja. Poseban odjeljak posvećuje problemu „apstraktnih ili općih ideja". Formalno se samo solidarizirajući s Berkeleyjevom kritikom Lockeove doktrine o općim idejama i potkrepljujući je novim argumentima, Hume, kao što je to pokazao A. Meinong[9], zapravo dalje razvija i radikalizira Berkeleyjevu nominalističku koncepciju.

Sva ova Humeova razmatranja (osim malog odjeljka o asocijaciji ideja) ispuštena su kod preređivanja prve knjige *Rasprave* u *Istraživanje*, i to očigledno ne zbog toga što je Hume bitno promijenio svoje ranije gledište, nego zato što je smatrao da će tako omogućiti da se lakše dođe do centralnog dijela njegova istraživanja. Stoga ćemo i mi ovdje preskočiti veći dio tih razmatranja, iako ih smatramo zanimljivim i vrijednim posebne pažnje. Moramo se ipak zadržati na jednom važnom dijelu ove izostavljene deskriptivne analize — na Humeovu učenju o relacijama ideja, koje je osnova cjelokupnog njegova učenja o spoznaji.

Relacije i njihova spoznaja

Spoznaja ili znanje (knowledge), po Lockeu, nije ništa drugo nego „opažaj veze i slaganja, ili neslaganja i protivurječnosti bilo kojih naših ideja". (Locke, II, str. 129.) Postoje četiri vrste takvog slaganja ili neslaganja: 1) identitet ili razlika 2) relacija, 3) koegzistencija ili nužna veza, 4) realna egzistencija. Sve ove četiri vrste, ili bar prve tri, mogle bi se svesti na drugu, šire shvaćenu. Otuda proizlazi da učenje o spoznaji treba potpuno ili bar većim dijelom da počiva na učenju o relacijama. Sam Locke nije eksplicite formulirao taj zaključak niti je pokušao da uspostavi bližu vezu između svoga učenja o relacijama (u drugoj knjizi svoga *Ogleda)* i učenja o opsegu, stupnjevima i kriteriju spoznaje (u četvrtoj knjizi *Ogleda)*.

---

[9] Vidi A. Meinong: *Hume — Studien I: Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus* (1877). U knjizi: *A. Meinong's Gesammelte Abhandlungen*. Erster Band. Leipzig 1914.

Hume je usvojio Lockeovo shvaćanje o relacijama kao predmetu spoznaje, te je svoje učenje o vrstama i stupnjevima spoznaje svjesno nastojao zasnovati na učenju o relacijama.

Smatrajući da relacija među idejama može biti beskonačno mnogo, Locke nije učinio pokušaj sistematizacije i klasifikacije svih relacija. On je samo iz nebrojenog mnoštva relacija izabrao i razmotrio one koje su mu se činile najvažnijima.

Za razliku od Lockea, Hume je pokušao svrstati relacije u ograničen broj grupa, te je distingvirao i dva bitno različita smisla, u kojima se pojavljuje riječ relacija. On, naime, prije svega traži da razlikujemo prirodne relacije od filozofskih. „Riječ relacija obično se upotrebljava u dva smisla, koja su međusobno veoma različita: ili za ono svojstvo, pomoću kojeg su dvije ideje zajedno povezane u mašti, tako da jedna prirodno povlači za sobom drugu, na gore objašnjeni način; ili za onu posebnu okolnost, na osnovu koje čak i poslije samovoljnog spajanja ideja u mašti možemo smatrati za shodno da ih usporedimo.“ (I, str. 322.)

Prirodne su dakle one relacije, na osnovu kojih se najčešće povezuju ideje u realnom toku psihičkog događanja, dok su filozofske sve one relacije koje su teorijski uopće moguće. Distinkcija između prirodnih i filozofskih relacija važna je, jer u njoj nalazimo u začetku pokušaj razgraničavanja područja psihološkog od područja spoznajnoteorijsko-logičkog istraživanja.

Sve prirodne relacije mogu se, po Humeu, svesti na tri: sličnost, vremensko-prostorni kontigvitet i uzročna povezanost. Prema tome, postoje i tri osnovna zakona ili principa asocijacije ideja, tri osnovna zakona povezivanja ideja u realnom toku našeg psihičkog života.

Tri prirodne relacije imaju svoj analogon među filozofskim relacijama, ali među filozofskim relacijama ima i takvih koje među prirodnima nemaju ništa analogno. Tako ima svega sedam filozofskih relacija: sličnost, suprotnost, stupanj kvaliteta, kvantitativnobrojčani odnosi, identičnost, prostorno-vremenski odnosi, uzročnost ili kauzalitet. Ovih sedam vrsta relacija Hume dijeli na dvije grupe. U prvu idu sličnost, suprotnost, stupanj kvaliteta,

kvantitativnobrojčani odnosi. Ova četiri odnosa zavise potpuno i samo od ideja koje upoređujemo, pa ostaju nepromijenjeni sve dok naše ideje ostaju iste. Stoga ih možemo konstatirati čistom djelatnošću mišljenja.

Drukčije je s preostala tri filozofska odnosa (identitet, vremensko-prostorni odnosi, uzročnost). Ti se odnosi mogu promijeniti bez ikakve promjene u idejama. Prostorna udaljenost između dva objekta može se povećati i smanjiti promjenom mjesta bez bilo kakve promjene samih ideja. Zato ove odnose možemo utvrditi samo pomoću iskustva.

O prve četiri vrste odnosa možemo imati sigurnu spoznaju, a o tri od njih tu spoznaju postižemo intuicijom. Dovoljno je da samo pogledamo i neposredno uporedimo dvije ideje da bismo otkrili njihovu sličnost, suprotnost i kvalitativnu razliku. Prema tome, o ove tri vrste odnosa nije potrebno ni moguće nikakvo istraživanje, zaključivanje ili nauka. Stroga nauka moguća je i potrebna samo o četvrtoj vrsti odnosa, a ta je nauka matematika. Ona putem demonstracije izvodi zaključke koji su „savršeno tačni i sigurni".

Prelazeći na preostale tri relacije, Hume tvrdi da je za otkrivanje dviju od njih (identičnost i vremensko-prostorni odnosi) nepotrebno bilo kakvo zaključivanje. Samo ako su nam neka dva predmeta neposredno dana osjetilima, možemo konstatirati njihovu identičnost i vremensko-prostorni odnos, a tada to možemo konstatirati samo opažajem bez pomoći mišljenja. Nijedna od ovih dviju relacija ne može pomoći duhu da ode dalje od onoga što je neposredno dano osjetilima. Nasuprot tome, uzročnost je odnos koji nam omogućuje da iziđemo izvan granica onoga što nam je dano u osjetilima, da na osnovu egzistencije jednog predmeta zaključujemo o egzistenciji drugoga, koji ne vidimo i ne osjećamo. Zato sve naše zaključivanje o činjenicama počiva na proučavanju odnosa između uzroka i posljedica. Na taj način Hume u svojoj *Raspravi* dolazi do zaključka o važnosti proučavanja uzročnog odnosa.

Do istog zaključka Hume je mnogo kraćim i jednostavnijim, ali zato i ne toliko uvjerljivim, postupkom uošao u svom *Istraživanju*. Ispuštajući učenje o prirodnim

i filozofskim relacijama, on je ovdje sve predmete ljudskog uma odmah podijelio na dvije vrste: na „odnose ideja“, koji ne zavise od realne egzistencije bilo čega u svemiru, tako da bez pomoći iskustva možemo doći do intuitivno ili demonstrativno izvjesnih spoznaja o njima, i na „činjenice“, čija neegzistencija ne uključuje u sebe nikakvu logičku protivurječnost i koje stoga ne možemo spoznati intuicijom i demonstracijom, već samo na osnovu zaključivanja o uzročnoj povezanosti među njima.

Problem kauzaliteta

Problem kauzaliteta stoji u centru Humeovih spoznajnoteorijskih razmatranja. I u svom *Istraživanju*, a pogotovu u velikoj *Raspravi*, Hume ga detaljno ispituje sa svih strana. Ne reproducirajući cijeli tok ovih Humeovih istraživanja, istaknut ćemo samo u čemu je suština Humeova pristupa i stava u ovom problemu.

Prije svega treba istaknuti da Humeu nije ni na kraj pameti da poriče postojanje uzročnosti i nužnosti na bilo kom području stvarnosti. On je toliko čvrsto uvjeren da na svim područjima prirode (uključujući i čovjeka) vlada nužnost, da svaki pokušaj dokazivanja čuda smatra unaprijed osuđenim na neuspjeh. Bilo kakav dokaz za postojanje čuda a priori je nemoguć, jer je čudo, po definiciji, „prekršaj prirodnih zakona“ (str. 138), a to je, po Humeu, contradictio in adjecto, čista besmislica.

Problem koji zanima Humea nije da li prirodne pojave imaju svoj uzrok, nego kako mi spoznajemo uzročnost, kakav je smisao, izvor i logička vrijednost naših tvrdnja o uzročno-posljedičnoj povezanosti pojava. Šta mi zapravo mislimo kad kažemo da nešto ima taj i taj određeni uzrok ili kad općenito tvrdimo da sve što počinje postojati, nužno mora imati neki uzrok? Iz kojeg izvora crpemo uvjerenje o nužnosti uzročnog odnosa uopće i o nužnosti pojedinih konkretnih slučajeva uzročne povezanosti? Kakav stepen izvjesnosti, kakva logička vrijednost pripada našem uvjerenju u uzročnu povezanost predmeta? To su pitanja koja zanimaju Humea.

Kod Humea dakle uopće nije riječ o tome da se naša spoznaja o uzročnoj povezanosti pojava potpuno obezvrijedi i proglasi zabludom, nego o tome da se bliže odredi karakter i vrijednost te spoznaje kao i njeno mjesto unutar cjelokupnog područja spoznavanja. To je prijeko potrebno da bismo dobili potpunu sliku naših spoznajnih mogućnosti. Bez rješenja problema kauzaliteta ta bi slika bila vrlo nepotpuna, jer bi u njoj ostalo nejasno baš područje naših praktično najvažnijih spoznaja.

Međutim, rješenje problema o spoznaji kauzaliteta nema samo smisao da upotpuni rješenje spoznajnog problema. Pri rješavanju svih konkretnih problema Hume ima u vidu svoj osnovni opći problem, problem određenja ljudske prirode i napose problem odnosa između racionalnih i instinktivno-emocionalnih sfera čovjekove ličnosti. Šta je čovjek? U kojoj mjeri je on racionalno, a u kojoj nagonsko biće? To su pitanja koja ne dominiraju samo psihološkim i etičkim nego i spoznajnoteorijskim istraživanjima Humeovim. I istraživanje problema kauzaliteta treba da pridonese bližem rasvjetljenju pitanja o prirodi čovjekovoj.

Metoda koju primjenjuje Hume za razjašnjavanje ideje kauzaliteta ista je ona koju upotrebljava i za razjašnjavanje svih drugih ideja: metoda promatranja onih impresija iz kojih je ta ideja izvedena. „Da pravilno počnemo, moramo promatrati ideju uzročnosti i vidjeti iz kakvog je izvora izvedena." (I, str. 377.)

Da bismo mogli istraživati impresiju neke složene ideje, treba da je najprije rastavimo na jednostavne. Ideja uzročnog odnosa izgleda da je složena i da se može rastaviti na tri relacije: 1) vremensko-prostorni dodir ili kontigvitet, 2) sukcesija ili vremenski slijed, tj. vremenski prioritet uzroka pred posljedicom i 3) nužna povezanost (necessary connection) uzroka i posljedice. O prve dvije relacije imamo jasne impresije, ali je treća puna teškoća. U razvijanju svih tih teškoća ovdje ne možemo pratiti Humea. Istaći ćemo samo osnovni zaključak Humeov u ovom pitanju i osnovni smisao tog zaključka u sklopu cjelokupnog Humeova sistema.

Osnovni je zaključak Humeova proučavanja kauzaliteta da razum ni sam ni uz pomoć iskustva (a uz isklju-

čenje instinktivno-emocionalnih sfera naše duševnosti, ne može spoznati ni shvatiti ni uzročni odnos uopće ni konkretne uzročne odnose među pojedinim predmetima.

Ni intuitivno ni demonstrativno razum ne može spoznati da „sve što počinje postojati mora imati uzrok postojanja“, kao ni to da neka određena stvar mora imati baš takav određeni uzrok.

Do ovih zaključaka razum ne može doći ni na osnovu iskustva. Iskustvo nam pokazuje slučajeve „stalne združenosti“ (constant conjunction), tj. ponavljanje kontigviteta i sukcesije među predmetima. Međutim, tvrdnja da su dva predmeta u prošlosti bila združena u našem iskustvu nema isti smisao kao i tvrdnja da su oni povezani uzročnom vezom. Kad za dva predmeta tvrdimo da su uzročno povezani, time ne mislimo samo to da su oni već određeni konačni broj puta bili združeni u našem iskustvu, nego mislimo da će oni biti uvijek združeni i u budućnosti, da oni *moraju* biti združeni u svakom iskustvu.

Pripisujući uzročnu povezanost dvjema pojavama, mi izlazimo izvan granica dosadašnjeg iskustva te zaključujemo na nešto što nam u iskustvu nije bilo dano. Mi dakle vršimo skok. Za takav skok razum nije sposoban, jer se nikakvim demonstrativnim argumentima ne može dokazati da slučajevi o kojima još nismo imali nikakvog iskustva moraju biti nalik na one o kojima smo imali iskustvo, da tok prirode ostaje uvijek isti, te da se stalna združenost, koju smo primjećivali u prošlosti, mora uvijek ponavljati i u budućnosti. „Ako se posumnja, da bi se tok prirode mogao promijeniti i da bi budućnost mogla da se ne ravna prema prošlosti, čitavo iskustvo postaje beskorisno i ne može dovesti ni do kakvog izvoda ni zaključka. Nemoguće je stoga nekim iskustvenim dokazima dokazati sličnost između prošlosti i budućnosti, s obzirom na to, da su svi ti dokazi zasnovani na pretpostavci o toj sličnosti. Dopustimo, da je tok stvari dosad bio ma koliko pravilan; sama ta činjenica bez novih dokaza ili izvoda ne dokazuje, da to tako mora ostati i ubuduće.“ (Str. 51.)

Skok od ograničenog prošlog iskustva na svako moguće iskustvo ne vrši razum, već jedna druga spojznajna sposobnost, koju Hume naziva „maštom“ (imagination);

osnovu tog skoka čini „navika" (custom) ili „običaj" (habit), a rezultat skoka nije ni intuitivna ni demonstrativna izvjesnost nego „vjerovanje" (belief).

Promatrajući stalnu združenost dvaju predmeta mi se navikavamo da ih viđamo u toj združenosti, i iz navike očekujemo da će se ona ponavljati i u budućnosti. „Navika je tako veliki vodič društvenog života. Jedino zahvaljujući tom principu postaje nam naše iskustvo korisno, i on čini da u budućnosti očekujemo istovrstan niz događaja, kao što je onaj, što se javio u prošlosti." (Str. 59.)

Navika da i u budućnosti očekujemo slijed događaja, koji smo opažali u prošlosti, nije posljedica racionalnog rasuđivanja, nego je jedan od prvobitnih principa ljudske prirode. Što se tiče vjerovanja u slijed događaja na koji smo navikli, ono nije neka posebna ideja, koja bi se dodavala objektu u čije nastupanje vjerujemo, nego samo poseban „osjećaj" (feeling or sentiment), koji prati ideju toga predmeta. Taj posebni osjećaj teško je i možda nemoguće definirati, ali se može opisati ako se kaže da je on „samo življa, živahnija, i jača, čvršća, postojanija ideja objekta, nego što je ona koju može postići sama mašta". To znači da vjerovanje u tok događaja na koji smo navikli nije nikakva posebna vrsta ni red ideja, nego samo poseban način na koji postaju ideje i na koji ih duša osjeća.

Prema tome, naše zaključivanje o uzročnoj povezanosti ne počiva na razumu, nego na drugim, od razuma neovisnim principima ljudske prirode. Od iskustvenog zaključivanja „zavisi sve naše držanje u životu", a to je zaključivanje „samo vrsta instinkta ili mehaničke sile, koja u nama djeluje bez našeg znanja". (Str. 128.)

To, naravno, ne znači da u otkrivanju uzročne povezanosti među pojedinim pojavama ne sudjeluje i razum. Postoji niz pravila koja treba primijeniti da bi se otkrilo da li u ovom ili onom slučaju postoji uzročna povezanost, a primjena tih pravila djelo je razuma. Ali najdublja pretpostavka na kojoj počiva sve naše zaključivanje o uzročnosti, pretpostavka o konstantnosti toka prirode i o tome da će budućnost sličiti prošlosti nije izvedena iz razuma, ona ima svoj korijen u nagonsko-emocionalnoj sferi čovjekove prirode.

„Vjerovanje" u uzročnost nema rang razumske, intuitivne ili demonstrativne spoznaje, ali ono nije ni neko puko subjektivno mnijenje. Ako bismo sve posredne spoznaje podijelili na demonstrativno izvjesne i vjerovatne, onda bi one koje se odnose na uzročnost bile samo vjerovatne. Kako se, međutim, izraz „vjerovatnost" čini Humeu preslab za takvu vrstu spoznaje, on odbacuje Lockeovu podjelu svih dokaza na demonstrativne i vjerovatne, te predlaže trojaku podjelu argumenata na demonstracije, dokaze i vjerovatnosti, misleći pod dokazima „takve argumente iz iskustva, koji ne ostavljaju mjesta sumnji ili protivljenju". (Str. 76.)

Iz svega toga vidi se da Hume svojom analizom kauzaliteta nije išao za tim da ospori objektivnu vrijednost, spoznatljivost i praktičnu primjenljivost ove kategorije. O tome što je o kauzalitetu tvrdio, a što nije, Hume lijepo objašnjava u pismu jednome od svojih kritičara, profesoru Johnu Stewartu. Napomenuvši da on nije „takav skeptik, kao što vi možda zamišljate", Hume dalje, pored ostalog, piše: „Ali dopustite mi da vam kažem da nisam nikada branio tako apsurdnu tvrdnju kao što je ona *da bilo šta može postati bez uzroka:* tvrdio sam samo da naša izvjesnost o lažnosti te tvrdnje ne potječe ni iz intuicije ni iz demonstracije, nego iz drugog izvora. Ja izjavljujem da nemamo ni demonstrativnog ni intuitivnog dokaza za tvrdnje *da je postojao Cezar, da postoji otok Sicilija.* Nećete li zaključiti da ja poričem njihovu istinitost ili bar njihovu izvjesnost? Ima mnogo različitih vrsta izvjesnosti; i neke od njih, premda možda ne tako pravilne, isto su tako uvjerljive za duh kao i demonstrativna vrsta."[10]

Osnovnu ideju svoje analize kauzaliteta i osnovnu intenciju skeptičko-kritičkog dijela te analize Hume je klasično jasno iznio u svojoj *Raspravi:* „Moja namjera, dakle, s kojom izlažem tako brižljivo argumente te fanatičke sekte (sekte skeptičara, potcrtao *G. P.*) samo je ta da učinim čitaoca osjetljivim za istinu moje hipoteze *da sva naša zaključivanja o uzrocima i posljedicama nisu izvedena ni iz čega osim navike i da je vjerovanje više akt senzitivnog nego kogitativnog dijela naših priroda.*" (I, str. 475.)

[10] Citirano po knjizi: Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume, London* 1941, str. 413.

Objašnjenje za činjenicu što vjerovanje u uzročnost ima svoj izvor u instinktivno-emocionalnom, a ne u racionalnom dijelu čovjekove prirode Hume nalazi u svrsishodnom ustrojstvu ljudske prirode. Djelatnost duha, kojom iz jednakih uzroka izvodimo jednake posljedice, i obrnuto, bitna je „za održanje svih ljudskih bića“, pa nije vjerojatno da bi ona „mogla biti prepuštena varljivim dedukcijama našeg uma, koji je polagan u svojim radnjama, te se ni u kojoj mjeri ne javlja za prvih godina djetinjstva, i, u najboljem slučaju, u svako doba i svakom razdoblju ljudskog života neobično je jako izložen zabludama i griješkama. Običnoj mudrosti prirode više odgovara da tako nuždan akt duha obezbijedi nekim instinktom ili mehaničkom tendencijom: jer ta mehanička tendencija može u svojim radnjama biti nepogrešiva, može se otkriti kod prve pojave života i mišljenja i može biti nezavisna od svih mukotrpnih dedukcija razuma“. (Str. 69—70.)

Supstancija

Pored pojma kauzaliteta, Hume je s empirističkog stanovišta podvrgao kritičkom ispitivanju i cenralni pojam filozofije 17. vijeka, pojam supstancije. Ta kritika data je opširno u velikoj *Raspravi o ljudskoj prirodi*, a izostavljena je u *Istraživanju o ljudskom razumu*, premda se Humeovo mišljenje o ovom problemu vjerojatno nije promijenilo.

Locke je prvi ubacio crva sumnje u pojam supstancije, Berkeley je totalno razorio materijalnu supstanciju da bi sačuvao i učvrstio duhovnu, a Hume razara i duhovnu supstanciju i uopće odbacuje pojam supstancije.

Već u jednom od početnih odjeljaka svoje *Rasprave* Hume govori o ideji supstancije i ispitujući da li ona ima svoj korijen u impresijama (a to je za Humea metoda ispitivanja vrijednosti svake ideje) dolazi do zaključka da ona ne može biti izvedena ni iz impresija senzacije ni iz impresija refleksije. Kad bi bila izvedena iz osjetnosti, morala bi biti izvedena iz jednog određenog osjetila. Međutim: „Ako se opaža očima, mora biti boja; ako ušima — zvuk; ako jezikom — okus; a isto vrijedi i za druga osjetila. Ali vjerujem da nitko neće tvrditi da je supstancija

boja, zvuk ili okus." (I, str. 324.) Prema tome, ako stvarno postoji, ideja supstancije mora biti izvedena iz impresija refleksije. „Ali impresije refleksije razlučuju se na naše strasti i emocije; a nijedna od njih ne može predstavljati supstanciju." (I, str. 324.) Zaključak je da je ideja supstancije, kao i ideja modusa, samo skup jednostavnih ideja, koje su sjedinjene pomoću mašte i imaju posebno ime. Te se ideje razlikuju od ideja modusa po tome što se za posebne kvalitete koji tvore neku supstanciju pretpostavlja da se nalaze zajedno u nekom nepoznatom nečemu ili bar da su tijesno i neodvojivo povezani odnosima kontigviteta i uzročnosti. U daljem izlaganju Hume je detaljnije analizirao pojam supstancije i napose pojam duhovne supstancije. On pokazuje da Berkeleyjevi argumenti protiv materijalne supstancije jednako vrijede i za duhovnu.

Kad bismo imali neku ideju o duhovnoj supstanciji, morali bismo imati i impresiju duhovne supstancije. Međutim, to je vrlo teško ako ne i nemoguće shvatiti. Da bi mogla predstavljati supstanciju, impresija bi joj morala biti slična, a to je nemoguće, jer prema tvrdnji pristalica supstancije impresija nije supstancija i nema ni jedno od njenih karakterističnih svojstava. Onima koji ipak smatraju da možemo imati impresiju supstancije, Hume postavlja pitanje: „Da li je to impresija senzacije ili refleksije? Da li je ugodna, bolna ili indiferentna? Da li nas prati uvijek ili se vraća samo povremeno? Ako povremeno, kada se pretežno vraća i kakvi je uzroci izazivaju?" (I, str. 517.)

Ako bi netko na to odgovorio da je supstancija po definiciji „nešto što može postojati samo po sebi" i da se moramo o njoj zadovoljiti znanjem koje nam pruža ova definicija, Hume primjećuje da se ta definicija može primijeniti na sve što se može opaziti, i da ne može služiti za razlikovanje supstancije od akcidencije. Kako se naše impresije međusobno razlikuju, one se mogu odvojiti i tako odvojeno i egzistirati. To znači da je (ako se usvoji naprijed spomenuta definicija supstancije kao onog što može egzistirati samo) svaka percepcija — supstancija.

Tako Hume dolazi do zaključka da ni na kakav način ne možemo doći ni do kakvog zadovoljavajućeg pojma supstancije, te da treba potpuno napustiti spor o materijalnosti

i nematerijalnosti duše, u kojem je i samo pitanje krivo postavljeno. „Mi nemamo nijednu pravu ideju ni o čemu do o percepciji. Supstancija je potpuno različita od percepcije. Stoga nemamo nikakvu ideju o supstanciji." (I, str. 518.) A otuda slijedi da je nemoguće shvatiti smisao pitanja: da li su naše percepcije inherentne materijalnoj ili nematerijalnoj supstanciji.

Pa ipak, o tom pitanju se raspravlja, a u prilog teze o nematerijalnosti supstancije navodi se argument da naše percepcije, koje su nedjeljive, ne mogu biti povezane s nečim što je protežno i prema tome djeljivo. Odgovarajući na to, Hume kaže da ima percepcija koje su zaista nedjeljive, ali da ima i takvih koje su djeljive (na primjer percepcija stola ili nekog drugog protežnog predmeta) i da su, prema tome, te percepcije nespojive s nedjeljivom duhovnom supstancijom.

Hume također razmatra tvrdnju da duhovna supstancija mora postojati zato što naše ideje i percepcije moraju imati neki uzrok, a materijalna tijela ne mogu biti taj uzrok. Na to Hume, u skladu sa svojom teorijom uzročnosti, odgovara da nijedan uzročni odnos, pa ni uzročni odnos između materije i misli, nije a priori nemoguć. O postojanju ili nepostojanju uzročne veze odlučuje iskustvo, a iskustvo nam pokazuje da uzročna veza ovdje postoji, jer „svatko može opažati da različite dispozicije njegova tijela mijenjaju njegove misli i osjećaje." (I, str. 530).

Iskustvo nam pokazuje stalnu združenost kretanja materije i misli, te potvrđuje da kretanje može biti i stvarno jest uzrok misli i percepcije. Ali ovo empirijsko utvrđivanje odnosa između dviju ideja (ideje kretanja i ideje misli) nema veze s metafizičkim problemom supstancijalnosti, tako da je konačni Humeov zaključak o ovome da je „pitanje o supstanciji duše apsolutno neshvatljivo." (I, str. 532.)

Prema tome, Hume je konsekventnom primjenom empirijske metode došao do poricanja objektivne vrijednosti svakome pojmu supstancije. Jedan od centralnih pojmova novovjeke filozofije, na koji su Descartes, Hobbes i Spinoza koncentrirali svoje najveće napore, pojam koji je i Locke, iako s izvjesnom suzdržanošću, unio u svoju filozofiju, Hume je kao neodrživ odbacio.

Moglo bi se učiniti da je Hume, odbacujući pojam materijalne i duhovne supstancije, morao odbaciti i pretpostavku o materijalnom svijetu, koji postoji nezavisno od naše svijesti, pa čak i pretpostavku o našoj svijesti ili duši kao nečem jedinstvenom. Tačnije proučavanje ovoga pitanja pokazuje da Humeov stav nije takav kakav na prvi pogled izgleda.

Ima više Humeovih eksplicitnih izjava, iz kojih bi se moglo zaključiti da on pitanje o postojanju ili nepostojanju vanjskog svijeta smatra apsolutno nerješivim. U svojoj velikoj *Raspravi* on, na primjer piše: „Što se tiče i m p r e s i j a, koje potječu iz o s j e t i l a, njihov je krajnji uzrok, po mome mišljenju, savršeno neobjašnjiv pomoću ljudskog razuma, i uvijek će biti nemoguće odlučiti sa sigurnošću da li one potječu neposredno od predmeta ili ih proizvodi stvaralačka snaga duha, ili ih izaziva tvorac našeg bića." (I, str. 385.)

Istu misao nalazimo i u *Istraživanju:*

„S kakvim se argumentima može dokazati da duhovne zamjedbe (percepcije) moraju biti uzrokovane vanjskim predmetima, koji su potpuno drugačiji od njih, iako su im slični (ako je to moguće), i da ne bi mogli nastati niti iz energije duha samog, niti sugestijom nekog nevidljivog i nepoznatog duha ili nekim drugim uzrokom, koji nam je još nepoznat? . . .

Činjenično je pitanje, da li su osjetne zamjedbe (percepcije) proizvedene od vanjskih predmeta, koji su im slični. Kako da se to pitanje odluči? Sigurno iskustvom, kao i sva druga pitanja iste vrste. No tu iskustvo šuti i mora šutjeti. Duhu nije nikad ništa nazočno osim zamjedaba (percepcija), i on nikad ne može doći ni do kakvog iskustva o njihovoj povezanosti s predmetima. Zato pretpostavka takve povezanosti nema nikakvog temelja u zaključivanju." (Str. 181.)

Dakle: neposredno su nam dati samo naši osjeti i ništa drugo. Da li su oni posljednja realnost ili njih prouzrokuju materijalni predmeti ili ljudski ili božanski duh, to ne možemo riješiti razumnim zaključivanjem na te-

melju iskustva, jer nam nijedan od tri pretpostavljena vanjska uzročnika, ukoliko i postoji, ne može biti dan u iskustvu.

Tako Hume dolazi do skeptičkog zaključka, koji ne isključuje mogućnost istinitosti materijalizma, kao ni subjektivnog ni objektivnog idealizma, ali isključuje svaku mogućnost da se na temelju iskustva dokaže bilo koji od njih.

Međutim, ovaj zaključak nije posljednja riječ Humeove filozofije. To nije tako jasno iz Humeova *Istraživanja*, ali postaje jasno i iz njega, ako se prethodno pažljivo prouči šta Hume govori o problemu vanjskog svijeta u četvrtom dijelu prve knjige svoje *Rasprave*, u II odjeljku „O skepticizmu s obzirom na osjetila."

Pošto je u prethodnom, prvom odjeljku („O skepticizmu s obzirom na razum") iznio skeptičke argumente protiv djelatnosti razuma, ali ujedno nastojao pokazati da „priroda pravovremeno krši snagu svih skeptičkih argumenata" (I, str. 478), Hume drugi odjeljak počinje riječima: „Tako skeptik ipak nastavlja da zaključuje i vjeruje, čak i uprkos tome što tvrdi da ne može braniti svoje zaključivanje pomoću razuma; i po istom pravilu on mora priznati princip o postojanju tijela, premda ne može pretendirati da pomoću bilo kakvih filozofskih argumenata brani njegovu istinitost. Priroda to nije ostavila njegovu izboru, i nesumnjivo je to smatrala za previše važnu stvar da bi je mogla povjeriti našim nesigurnim zaključivanjima i spekulacijama. S pravom možemo pitati: *Kakvi nas uzroci navode da vjerujemo u postojanje tijela?* Ali je uzaludno pitati: *Da li tijela postoje ili ne?* To je nešto što moramo pretpostavljati u svim našim zaključivanjima." (I, str. 478.)

Ovakvo postavljanje problema kao da protivurječi ranije iznesenim tvrdnjama. Ranije kao da se tvrdilo da je nemoguće riješiti pitanje da li postoje vanjska fizička tijela, a sada se tvrdi da je postojanje tijela izvan svake diskusije, te se samo postavlja pitanje o uzrocima koji nas navode da vjerujemo u njihovo postojanje, ili, da se izrazimo slobodnije, pitanje o načinu na koji to postojanje spoznajemo.

Kad se, međutim, pažljivije razmotre i uporede naprijed citirana mjesta, vidi se da u njima ne postoji takva protivrječnost. U dva prva citirana mjesta nije se zapravo osporavalo ni postojanje vanjskih predmeta ni njihova uzročna povezanost s našim percepcijama, nego se samo tvrdilo da je krajnji uzrok naših percepcija neobjašnjiv „pomoću ljudskog razuma" i da pretpostavka o postojanju vanjskih predmeta i o njihovoj povezanosti s percepcijama „nema nikakvog temelja u zaključivanju". Ovu istu misao nalazimo i u citiranom početnom odlomku odjeljka „O skepticizmu s obzirom na osjetila". I ovdje se ističe da pretpostavku o postojanju tijela ne možemo dokazati racionalnim argumentima, ali se također ističe da je prihvatanje te pretpostavke nužno, da ovo pitanje, za koje je razum preslab, nedvosmisleno rješava „priroda".

U daljem toku ovog odjeljka Hume detaljno izvodi ovu osnovnu misao. Pošto je pitanje o postojanju tijela raščlanio na sastavne dijelove (na pitanje o „neprekidnom" postojanju i na pitanje o postojanju koje je „distinktno", tj. „vanjsko" i „nezavisno" u odnosu na duh), te ga ovako raščlanjenog detaljno analizirao, Hume je došao do zaključka da ni osjetila ni razum nisu i ne mogu biti izvor vjerovanja u postojanje tijela, da ono potječe iz jedne druge prirodne duhovne sposobnosti: iz mašte. Ovaj skok, koji naša mašta vrši oslanjajući se na neka svojstva naših percepcija (na njihovu „koherenciju" i „konstantnost") ne može se razumski opravdati, ali naš prirodni instinkt navodi nas da se priklonimo mašti a ne razumu.

Ne možemo pratiti Humea u svim detaljima ovoga njegova izvođenja, čiji tok ima dramatičan karakter, jer čas izgleda kao da će se Hume prikloniti razumu, čas se čini kao da se definitivno odlučio za instinkt, a čas kao da se neodlučno koleba raspet između razuma i instinkta, na granici između očajanja i indiferentnosti. Međutim, bliža analiza svih tih njegovih razmatranja samo bi potvrdila zaključak koji smo već iznijeli, zaključak da instinktivno moramo vjerovati u postojanje vanjskih predmeta, iako se to postojanje ne može racionalno dokazati.

Lični identitet

Možda najsporniju tačku Humeove filozofije čini njegovo učenje o ličnom identitetu. U četvrtom dijelu prve knjige svoje velike *Rasprave* Hume ima poseban odjeljak „O ličnom identitetu" („Of Personal Identity"), a ovaj slijedi neposredno za odjeljkom „O nematerijalnosti duše", gdje je dana kritika pretpostavke o duhovnoj supstanciji. U odjeljku „O ličnom identitetu" Hume analizira tezu „nekih filozofa" da smo mi u svakom trenutku intimno svjesni onoga što zovemo „našim ja" (our self), da osjećamo njegovo neprekidno postojanje i da smo više nego demonstrativno sigurni u njegov identitet i jednostavnost. Primjenjujući svoju uobičajenu metodu za analizu ideja, Hume dolazi do zaključka da ideju o subjektu, o svome ja ili o sebi (idea of self) ne možemo imati, jer nema nijedne impresije iz koje bi ona mogla biti izvedena. Kad bi ona potjecala iz neke impresije, onda bi ta impresija morala biti u toku cijelog života ista, jer se pretpostavlja da tako egzistira i naša ličnost. Međutim, nema nijedne konstantne i nepromjenljive impresije.

Dalje, kako je svaka naša percepcija drukčija od ostalih, pa se može od njih razlikovati i odvojiti i tako odvojeno postojati, pita se, na koji način pojedine percepcije pripadaju ličnosti i kako su povezane s njom? Hume tvrdi da mi ni na kakav način ne možemo opaziti svoje ja, nego možemo opažati samo svoje različite percepcije. „Ja nikada ne mogu da uhvatim s e b e (svoje ja, myself) bilo kada bez percepcija, i nikad ne mogu promatrati ništa osim percepcije." (I. str. 533.)

Otuda slijedi zaključak da je ljudski duh „samo svežanj ili kompleks različitih percepcija koje slijede jedna za drugom s neshvatljivom brzinom i nalaze se u stalnom toku i kretanju". (I, str. 534.) Drugim riječima, duh je neka vrsta kazališta, gdje se sukcesivno pojavljuju sve nove i nove najrazličitije percepcije. U duhu nema nikakve jednostavnosti ni identičnosti.

Ako je tako, otkuda nama sklonost da pripisujemo identičnost tim sukcesivnim percepcijama i pretpostavljamo da one posjeduju nepromjenljivu i neprekidnu egzistenciju u toku cjelokupnog našeg života? Hume odgovara

da identičnost nije nešto što realno pripada raznim našim percepcijama i realno ih povezuje u jedno, nego da je ona svojstvo koje mi pripisujemo percepcijama zbog njihove povezanosti u mašti. Mašta spaja naše ideje po njihovoj sličnosti i uzročnoj povezanosti i na osnovu toga nastaje predstava o ličnom identitetu.

Da li u ovom slučaju treba da se opredelimo za rezultat racionalne analize ili za rezultat djelatnosti mašte? U duhu cjelokupne Humeove filozofije bilo bi da se opredijelimo za maštu protiv razuma. Međutim sam Hume, na kraju odeljka o ličnom identitetu, ne daje određen odgovor na ovo pitanje, nego tvrdi „da sva lijepa i suptilna pitanja o ličnom identitetu ne mogu nikada biti riješena i da ih treba promatrati više kao gramatičke nego kao filozofske teškoće". (I, str. 543,)

Međutim, u suprotnosti s ovim skeptičkim zaključkom, Hume cijelu drugu knjigu *Rasprave* („O strastima") gradi na pretpostavci da postoji „naše ja" ili „lični identitet". Od mnogobrojnih eksplicitnih izjava Humeovih, koje svjedoče o tome, citirat ćemo samo jednu: „Očigledno je da nas ideja ili bolje rečeno impresija o našem ja uvijek intimno prati i da nam naša svijest pruža tako živahnu predodžbu o našoj vlastitoj ličnosti, da nije moguće zamisliti da bi išta moglo u ovom pogledu otići dalje od te predodžbe." (II, str. 112.)

Odlučno priznanje ideje ličnog identiteta u drugoj knjizi Humeove *Rasprave* tumačilo se na razne načine. Neki su tvrdili da je Hume drugu knjigu svoje *Rasprave* pisao prije prve. Dok je pisao drugu knjigu, on još, navodno, nije osjećao teškoće sadržane u problemu ličnog identiteta, pa je još slobodno baratao tim pojmom. Drugi su nastojali pokazati da tu nema nikakve protivrječnosti, jer iz Humeove teorijske kritike ideje ličnog identiteta ne slijedi odbijanje njene praktične upotrebe.

Meni se ipak čini da tu postoji protivurječnost između prve i druge knjige Humeove *Rasprave*, kao i unutar samog odjeljka o ličnom identitetu, i da se ta protivurječnost objašnjava Humeovim oklijevanjem da pri rješavanju ovog problema do kraja sprovede svoje osnovne ideje.

U svakom slučaju, Hume je u „Dodatku" svojoj *Raspravi* i sam priznao da je nezadovoljan odjeljkom „O lič-

nom identitetu", jer se u njemu zapleo u „labirint", iz kojega ne umije da se izvuče, premda je uvjeren da teškoće koje zasad ne može riješiti nisu principijelno nerješive.

Rezime

Rezimirajući svojim riječima rezultate Humeova istraživanja spoznajnog problema, mogli bismo reći da je čovjek, po Humeu, neposredno svjestan samo svojih „percepcija", koje su zasebne realnosti, ali se nalaze u raznovrsnim uzajamnim odnosima, a možda i u odnosu prema nekim drugim realnostima, koje nam nisu neposredno dane, ali se njihovo postojanje može posredno dokučiti.

Otuda proističe da predmet spoznaje u najširem smislu te riječi čine, s jedne strane, interni odnosi među našim percepcijama, a, s druge, one realnosti koje eventualno postoje, premda nam nisu neposredno dane. Interni odnosi među percepcijama mogu se, po Humeu, svrstati u sedam grupa, dok realnosti, za koje se pretpostavlja da postoje, iako ih neposredno nismo svjesni, jesu „vanjski svijet" i „identična ličnost" ili „naše ja".

Predmet neposredne svijesti bile bi, dakle, percepcije (impresije i ideje), a mogući predmet spoznaje bili bi: 1) odnosi ideja (sličnost, suprotnost, kvalitativna razlika, kvantitativno-brojčani odnos, identičnost, prostorno-vremenski odnosi, uzročnost) i 2) realnosti koje nisu percepcije (vanjski svijet i lični identitet ili „ja").

Ove različite predmete dosežemo pomoću raznih spoznajnih moći i naša spoznaja o njima različitog je digniteta.

Četiri odnosa među idejama (sličnost, suprotnost, kvalitativna razlika, kvantitativno-brojčani odnosi) otkriva spoznajna moć „razum", i to potpuno sama, bez ičije pomoći. Sve ove spoznaje razuma općenitog su karaktera, apsolutno su istinite i sigurne, ali ih možemo podijeliti na dvije vrste, prema tome da li ih razum neposredno sagledava „intuicijom" (sličnost, suprotnost i kvalitativna razlika) ili ih otkriva posredno procesom „demonstracije" (kvantitativno-brojčani odnosi).

Spoznaja preostala tri odnosa među idejama nemoguća je bez sudjelovanja iskustva. Pri tome, dva od tih odnosa (identičnost i prostorno-vremenski odnos) neposredno se opažaju u iskustvu, bez pomoći razumskog zaključivanja. Ove iskustvene spoznaje apsolutno su sigurne, ali pojedinačnog karaktera.

Tako imamo četiri vrste općenitih odnosa među idejama koje otkriva razum, i dvije vrste pojedinačnih odnosa koji su nam dani u iskustvu.

U otkrivanju sedme vrste odnosa (uzročnost) sudjeluju i razum i iskustvo, ali oni tu čak ni zajedno nisu dovoljni. Tu se oni moraju osloniti na jednu treću duhovnu sposobnost, na „maštu", koja je izraz instinktivno-emocionalnog dijela ljudske prirode i koja se u svojoj djelatnosti stalno oslanja na takve primarne principe ljudske prirode kao što su instinkt, navika i osjećaj. Spoznaja ove vrste odnosa ima općenit karakter, ali ne posjeduje apsolutnu sigurnost, nego ima karakter „vjerovanja" (belief), odnosno „vjerovatnosti" (probability) u širem smislu. Vjerovatnost u širem smislu može biti različitih stupnjeva, tako da možemo razlikovati unutar nje vjerovatnost višeg reda ili „dokaz" (proof) i vjerovatnost u užem smislu, pri čemu su moguća i dalja raščlanjivanja ove posljednje.

Za razliku od većine odnosa među idejama, „vanjski svijet" i „ja" ne mogu se spoznati ni pomoću iskustva ni pomoću razuma, ni njihovom suradnjom, već jedino pomoću „mašte". Razum i iskustvo ne samo što ne sudjeluju u ovoj spoznaji već je potpuno osporavaju, pozivajući se na to da prihvaćanje uzročne povezanosti između naših percepcija i nečega što percepcija nije protivurječi shvaćanju da uzročni odnos može biti utvrđen samo između percepcija koje su opažene u iskustvu. Međutim, i pored protivljenja razuma i iskustva, mašta kao eksponent prirodnog instinkta pretpostavlja postojanje vanjskog svijeta i našeg ja. To pretpostavljanje nije, dakle, ni intuitivno ni demonstrativno sigurna spoznaja, nego može biti samo „vjerovanje". Budući da razum nikako ne sudjeluje pri nastajanju ovog vjerovanja, ne može se govoriti ni o nekom određivanju stepena njegove vjerovatnosti. To je jedno nužno instinktivno vjerovanje, čija bliža priroda ne podleže racionalnoj analizi.

Na taj način naša spoznaja o stvarnosti ima tri izvora: iskustvo, koje je kao neko mrtvo skladište spoznajnog materijala, i dvije aktivne moći (razum i mašta), koje se bore oko toga materijala, djelomično se isključujući, a djelomično surađujući.

Od ove dvije moći razum izgleda u prvi mah nekako plemenitiji i viši, jer je on jedini izvor apsolutno sigurnih spoznaja. Ali razum je ne samo izvor najviše izvjesnosti već i izvor svake sumnje. U svojoj težnji za apsolutnom izvjesnošću, on je u stanju da razvije apsolutnu sumnju, gdje takve apsolutne izvjesnosti nema. Štaviše, ta sumnja naknadno prijeti da se probije i na područje apsolutne izvjesnosti. Jer principijelna mogućnost apsolutno sigurne spoznaje ne mora značiti da se ta mogućnost realno ostvaruje kod pojedinih nesavršenih razumnih bića, a njeno realno ostvarivanje moglo bi dovesti u pitanje čak i tu principijelnu mogućnost. Pomoću otprilike ovakvih rezoniranja Hume u četvrtom dijelu prve knjige svoje *Rasprave* dovodi u sumnju čak i apsolutnu spoznaju, koju je utvrdio u trećem dijelu, a izlaz iz tih sumnji nalazi se u prirodnom vjerovanju u moć razuma. Na taj način čak i na ovom specifično svom području, na kojem se u prvi mah učinio apsolutno autonoman, razum treba podršku prirodnog instinkta.

Što se tiče drugih područja, tu postaje sve očitija premoć mašte kao predstavnika instinktivno-emocionalnog dijela čovjekove prirode. Zaključci mašte nemaju takvu logičku čistoću i jasnoću kao zaključci razuma, ali su čvrsto ukorijenjeni u čovjekovoj prirodi i stoga posjeduju jednu neodoljivu prirodno-psihološku nuždu.

Tako nas Humeovo učenje o spoznaji vodi ka učenju o čovjeku, u koje je uključeno kao njegov nužni sastavni dio. Po tom učenju čovjek nije neko posve racionalno biće, on je biće u kojem se bore racionalno i iracionalno, razum i instinkt, teorijska skepsa i praktična djelatnost. Razum pruža čovjeku zadovoljstvo svojim jasnim i logičkim spoznajama, ali on ga i koči u akciji svojim sumnjama. Čovjek je, međutim, djelatno biće, koje ne može počivati, dok razum riješi sumnje u koje se zapleo. Stoga čovjekova priroda, preko svoje instinktivno-emocionalne sfere, čiji je eksponent „mašta", presijeca sumnje razuma

i navodi čovjeka da prihvati teorijska rješenja, koja se ne mogu opravdati pred sudom razuma, ali mogu poslužiti kao zadovoljavajuća osnova naše praktične djelatnosti.

Iz svega se ovoga vidi da je krivo prikazivati Humea samo kao skeptičara. Hume je sjajno pokazao kolika je snaga sumnje koju ljudski razum može da razvije, te je „usput" svojom sumnjom definitivno uništio ili bar dobro protresao mnoge tradicionalne pojmove, ali nije smatrao da ta sumnja može potpuno izjesti iznutra našu spoznaju i da iz nje nema nikakva izlaza.

Odgovarajući na pitanje da li se on iskreno slaže sa skeptičkim argumentima, koje je uvjerljivo razvio, i da li je on doista „jedan od onih skeptika, koji smatraju da je sve nesigurno, i da naš razbor *ni u čemu* ne posjeduje nikakva mjerila za istinu i za laž", Hume odgovara da je „ovo pitanje potpuno suvišno i da ni ja ni bilo koja druga ličnost nije nikad bila iskreno i stalno toga mišljenja. Priroda je s apsolutnom i neodoljivom nužnošću odredila da prosuđujemo isto tako kao i da dišemo i osjećamo; i u tome da se uzdržavamo od promatranja izvjesnih predmeta u jačoj i punijoj svjetlosti, zbog njihove uobičajene povezanosti s jednom prisutnom impresijom, ne možemo uspjeti ništa više nego u pokušaju da spriječimo sebe da ne mislimo dok smo budni, ili da ne vidimo okolna tijela kad okrenemo oči prema njima usred bijela dana". (I str. 474—475.)

Ako Hume nije skeptik, zašto on ponekad opširno izlaže čak i radikalne, pironovske skeptičke argumente? Smisao je toga u opravdanju jednog „umjerenog skepticizma", koji zapravo i nije skepticizam, jer se svodi, s jedne strane, na „stanoviti stupanj sumnje, opreza i skromnosti kod svakog ispitivanja" (str. 190), a, s druge, na „ograničavanje našega istraživanja na one predmete koji najbolje odgovaraju uskoj sposobnosti ljudskog razuma". (Str. 190.) Kako se, naime, pokazalo, da se većina odnosa među idejama neposredno opaža razumom ili iskustvom, a da se vanjski svijet i lični identitet spoznaju instinktivno, kao jedini predmet koji se spoznaje pomoću racionalnog istraživanja i zaključivanja ostaju dvije relacije: kvantitativno-brojčani odnosi, koje razum spoznaje sam, i uzročni odnosi, koje razum otkriva na temelju iskustva.

Vrijednost Humeove filozofije

U prethodnom izlaganju nastojali smo pokazati glavne ideje Humeove filozofije u cjelini i osnovne karakteristike njegova postavljanja i rješavanja spoznajnog problema. Izlažući Humeovu filozofiju tu i tamo ujedno smo upozoravali na njenu historijsku vrijednost, kao i na njene nedostatke i slabosti. Težište smo ipak stavili na rekonstrukciju osnovnih Humeovih misli smatrajući da put ka ocjeni i kritici svake filozofije mora voditi preko ispravnog razumijevanja njenog sadržaja. S druge strane, ni od ovih zaključnih primjedaba ne treba očekivati iscrpnu kritiku izloženih misli ni rješenje svih teškoća koje su sadržane u Humeovoj filozofiji. „Pravilno" riješiti sve probleme, koje je Hume riješio „nepravilno", značilo bi napisati novu *Raspravu o ljudskoj prirodi.* Istaći ću samo u glavnim crtama u kojem bi se smjeru trebalo kretati određivanje vrijednosti i nedostataka Humeove analize spoznaje i čovjeka.

Vrijednost je Humeova pothvata u filozofiji što je on odlučno razbio neke opće iluzije filozofije svoga vremena i što je stavio u pitanje rješenja koja su izgledala definitivna. On se nije zadovoljio pojednostavljenom predodžbom o čovjeku kao racionalnom biću koje može razumski savladati i riješiti sve svoje unutrašnje konflikte i napetosti, te je oborio razum sa prijestolja na koje su ga uzdigli prosvjetitelji. Niz problema koje je filozofija njegova vremena bila ugladila i prikrila mjesto da ih riješi Hume je postavio sa svom snagom i oštrinom. To su problemi odnosa između teorije i praktičnog života, skepse i dogme, razuma i instinkta, iskustvenog i izvaniskustvenog, sigurnosti i vjerovatnosti.

Oštrim postavljanjem problema on je razbio mnoge zablude i ponovo otvorio mnoga prerano zatvorena pitanja. Ovu njegovu vrijednost kao „kritičara" i „buditelja" teško da će tko osporiti. Trebalo bi, međutim, istaći da i njegova pozitivna doktrina ima svoju vrijednost, ne kao definitivno, pa ni relativno najbolje rješenje, ali kao jedan od pokušaja koji je djelomično išao u pravcu ispravnog rješenja problema čovjeka. Kad Hume nastoji da u čovjekovoj prirodi spoji i uskladi praktičnu djelatnost i teorijsko objašnjenje, instinktivno-emocionalnu i raci-

onalnu sferu, te kad osnovu za to pomirenje pokušava naći u makar i nepotpuno i površno shvaćenoj čovjekovoj djelatnosti, onda se očito pokazuje kao jedan od djelomičnih anticipatora modernog naučnog pogleda na svijet i čovjeka.

Čak i neki dijelovi njegove doktrine, koji u prvi mah izgledaju potpuno neprihvatljivi za nas, imaju u srži zdravu misao. Kada, na primjer, spoznaju vanjskog svijeta svodi na nužno instinktivno vjerovanje koje izvire iz čovjekove djelatne prirode, on tu nije daleko od Lenjina, koji ističe da su „nedovoljni sami argumenti i silogizmi za pobijanje idealizma, da tu nije stvar u teorijskim argumentima“[11].

Međutim, iako je dobro vidio problem spoznaje i čovjeka, iako je naslućivao i u kom pravcu treba tražiti rješenje, Hume ga nije uspio dosljedno i uvjerljivo riješiti. Čak i osnovni pojmovi njegove filozofije, kao što su „razum“ i „mašta“, ostali su na kraju krajeva opterećeni mnogim protivurječnostima, nedovoljno jasno definirani i ujedno nedovoljno uvjerljivo povezani i pomireni. Provaliju, koju je iskopao između razuma i instinkta, pokušao je Hume na jednom mjestu svoje *Rasprave* prebroditi svodeći razum na instinkt, tvrdeći da „razum nije nešta drugo nego čudesan i neshvatljiv instinkt u našim dušama“ (I, str. 471). Međutim, pri prerađivanju *Rasprave* u *Istraživanje* Hume je preformulirao ovo mjesto, vjerovatno zato što je osjetio da bi sa svođenjem razuma na instinkt došli u pitanje baš centralni dijelovi njegove doktrine, koji počivaju na suprotstavljanju razuma i instinkta.

Znatnom nejasnoćom opterećen je kod Humea i pojam „mašte“. S jedne strane, mašta se obično javlja kod Humea kao jedna od razuma nezavisna i njemu suprotna, instinktivno-emocionalna spoznajna moć. S druge strane, on ponekad tretira maštu kao jednu od razumskih moći. Ovu svoju nekonsekventnost priznaje i sam u jednoj bilješci. Ne trudeći se uopće da je objasni ili opravda, on je jednostavno konstatira: „Kad suprotstavljam maštu pamćenju, mislim sposobnost, pomoću koje tvorimo naše blijede ideje. Kad je suprotstavljam razumu, mislim istu

---

[11] V. I. Lenin: *Materializm i empiriokriticizm*. Ogiz. Gospolitizdat. 1945, str. 24.

sposobnost, isključujući samo naša demonstrativna i vjerovatna zaključivanja. Kad je ne suprotstavljam ni jednom ni drugom, svejedno je da li će biti shvaćena u širem ili užem smislu ili će u najmanju ruku kontekst dovoljno objasniti smisao." (I, str. 416.)

Osjećajući da se njegovo suprotstavljanje mašte razumu i priznavanje mašte za „vrhovnog suca o svim sistemima filozofije" može shvatiti kao opravdanje religioznog i svakog drugog proizvoljnog fantaziranja, Hume je unutar same mašte razlikovao principe, koji su, „trajni, neodoljivi i univerzalni", kao što je „uobičajeni prijelaz od uzroka posljedicama i od posljedica uzrocima" i principe, koji su „promjenljivi, slabi i neredovni". Oni prvi principi jesu osnova svih naših misli i postupaka, bez njih bi ljudska priroda odmah propala, dok drugi nisu ni neizbježni ni nužni za ljude, pa čak ni korisni za život. Zbog toga prve principe filozofija prima, a druge odbacuje. Teorija antičkih filozofa o supstanciji i akcidenciji i njihova zaključivanja o supstancijalnim formama i okultnim kvalitetima izvedene su, po Humeu, iz onih drugih, nestalnih i promjenljivih principa mašte, pa se ne mogu održati. Istinita je moderna filozofija, koja potječe samo iz „čvrstih, trajnih i konzistentnih principa mašte". (I, str. 511.)

Uvodeći ovu distinkciju između stalnih i nestalnih principa u mašti Hume je jedan dio mašte, onaj koji počiva na stalnim principima, neobično približio razumu. To je vidio i sam, pa je u zaključnom odjeljku prve knjige svoje *Rasprave* čak stavio znak jednakosti između „razuma" i „općih i utvrđenijih svojstava mašte". (I, str. 547.) Međutim, ako se izvrši ta identifikacija, onda dolazi u pitanje suprotstavljanje razuma i mašte, koje se provlači kroz svu Humeovu filozofiju.

Nije dosljedan Hume ni u svom empirizmu. Premda je u uvodnom dijelu *Rasprave o ljudskoj prirodi* proklamirao u općem obliku empirijsku metodu, on je u daljem izlaganju priznao da postoje i istine koje otkriva sam razum, bez pomoći iskustva. Isto tako, premda je proglasio za „preuzetnu i himeričnu" svaku hipotezu koja ide dalje od iskustva, on je kasnije sam iznio hipoteze o postojanju „vanjskog svijeta" i „ličnog identiteta", koje se, po njegovu mišljenju, ne mogu opravdati racionalnim zaključivanjem na temelju iskustva.

Tako se osnovni pojmovi i osnovne teze Humeove filozofije, kad se bliže razmotre, pokazuju opterećeni mnogim protivurječnostima i nejasnoćama. Sam Hume bio je svjestan da u njegovim djelima ima još uvijek neriješenih teškoća. Osnovne teškoće, kojih je bio svjestan, najsnažnije je formulirao u neobično ličnoj i uzbudljivoj konfesiji, kojom završava prva knjiga njegove mladenačke *Rasprave*. U svom kasnijem *Istraživanju* Hume je zadržao samo one „najčvršće" dijelove svoje *Rasprave*, prerađujući i ispuštajući ona mjesta na kojima je bilo najvidljivije njegovo rvanje s teškoćama. Bujna mladenačka *Rasprava* stvrdnula se u promišljene formulacije *Istraživanja*. Rješenje problema čovjeka, svoga osnovnog problema, s kojim se rvao kroz cijelu *Raspravu*, Hume je u svom *Istraživanju* (str. 10—11) sažeto izrazio riječima kojima smo mogli početi izlaganje Humeove filozofije, ali koje nisu na krivom mjestu ni ako se navedu na kraju:

„Čovjek je razumsko biće i kao takvo prima od znanosti svoju pravu hranu; međutim, granice su ljudskog razuma tako uske da se u tom pogledu može nadati tek malom zadovoljenju, kako po opsegu tako i po sigurnosti onoga što stječe. Čovjek je društveno biće, ne manje negoli razumsko; međutim, on ipak ne može uvijek uživati u ugodnom i zabavnom društvu, niti osjećati pravu želju za njime. Čovjek je djelotvorno biće, i zbog te značajke, kao i zbog raznih potreba ljudskog života, mora se podvrći poslovima i zanimanju; međutim, duh traži odmora i ne može uvijek izdržati brige i napore. Čini se, dakle, da priroda ukazuje na neki mješoviti način života kao na najprikladniji za ljudski rod, i da potajno upozorava da nijednoj od tih sklonosti ne treba dozvoliti da pretegne toliko da čovjeka onesposobi za ostala zanimanja i zabave. Popusti, kaže ona, svojoj strasti za znanošću; ali neka ta znanost bude čovječanska i takva da se može neposredno povezati s djelovanjem i društvom. Zabranjujem nepristupačne misli i dubokoumna istraživanja; strogo ću te zbog njih kažnjavati tužnom melankolijom koju donose, i stalnom nesigurnošću u koju te zapleću, kao i hladnim prijemom, na kakav će takozvana otkrića naići, kad ih budeš saopćavao. Budi filozof, ali usred čitave svoje filozofije ostani čovjek."

POGOVOR

»Engleska empiristička filozofija«, iako tek peti svezak »Filozofske hrestomatije«, napisana je i objavljena prije ostalih knjiga te edicije (napisana 1953—54, objavljena 1955). Pri pisanju pridržavao sam se striktno ugovornih propozicija, pa sam poštovao i ugovorom određeni opseg. Uskoro nakon izlaska ove knjige izdavač se složio s prijedlogom ostalih autora da daljnje knjige hrestomatije mogu imati veći opseg, pa je tako ova knjiga ostala po opsegu znatno manja od ostalih.

Pristajući na ponovno izdavanje ove knjige kao reprint izdanja Matice Hrvatske postavio sam zahtjev (s kojim se izdavač i složio) da se u njoj kao dodatak objave dvije moje kasnije rasprave, jedna o Lockeu i jedna o Humeu. Dodavanjem ovih rasprava knjiga se po opsegu izjednačuje s ostalim svescima te edicije. Ujedno te rasprave, po mom mišljenju, mogu poslužiti kao dopuna i korekcija teksta pisanog 1953—54. za Hrestomatiju.

Objavljujući te dvije rasprave u knjizi »Od Lockea do Ayera« (1964) o njihovom odnosu prema obradi Lockea i Humea u Hrestomatiji napisao sam slijedeće: »Razlika između prikaza u ranijoj i u ovoj knjizi nije samo u tome što su odgovarajuća poglavlja u ranijoj knjizi znatno kraća od rasprava koje se objavljuju ovdje ni u tome što se tamo daje sveobuhvatan prikaz filozofskih koncepcija Lockea i Humea, a ovdje produbljenija analiza centralnih problema. Razlika je također u tome što su oni prikazi još pod snažnijim utjecajem vladajuće filozofske historiografije, dok su u ovim raspravama, bar kako se meni čini, odlučnije odbačene neke tradicionalne sheme i predrasude.«

U Zagrebu, 20. II 1978.

G. P.

SADRŽAJ

Gajo Petrović

ENGLESKA EMPIRISTIČKA FILOZOFIJA

*

Izdavač *Nakladni zavod Matice hrvatske*

Zagreb, Matičina 2

Za izdavača *Tomislav Previšić*

Nacrt za korice *Alfred Pal*

Korektura *Nada Anić*

Ispravci

str. 15 — 5. redak odozdo: navjerojatno, treba: nevjerojatno
str. 17 — 11. redak odozgo: Tefficaciter, treba: efficaciter
str. 18 — 19. redak odozgo: svjetlosne, treba: svjetlonosne
str. 24 — 22. redak odozgo: Höfdingu, treba: Höffdingu
str. 55 — 5. redak odozgo: Gorius, treba: Glorious
str. 71 — 21. redak odozgo: coniecture, treba: conjecture
str. 75 — 12. redak odozdo: Ko, treba: Kao
str. 82 — 21. redak odozgo: Najpovoljnije, treba: Najupadljivije
str. 90 — 5. redak odozgo: principu, treba: principa i
str. 94 — 4—3. redak odozdo: Tretradymos, treba: Tetradymus
str. 137 — 13. redak odozgo: nektivan, treba: neaktivan
str. 146 — 10. redak odozdo: uzdiže od, treba: uzdiže do
str. 148 — 5. redak odozdo: zu, treba: su
str. 175 — 4. redak odozdo: od, treba: on
str. 220 — 14. redak odozgo: Lock, treba: Locke
str. 221 — 4. redak odozdo: Dv., treba: dr
str. 261 — 14—15. redak odozgo: sugestiju, treba: sugestije
str. 266 — 5. redak odozgo: osnova i stepena, treba: osnovima i stepenima
str. 266 — 8. redak odozgo: to je djelomično, treba: to je samo djelomično
str. 269 — 11. redak odozgo: svodi niz, treba: svodi na niz
str. 318 — 20. redak odozgo: nalazi se u, treba: nalazi u